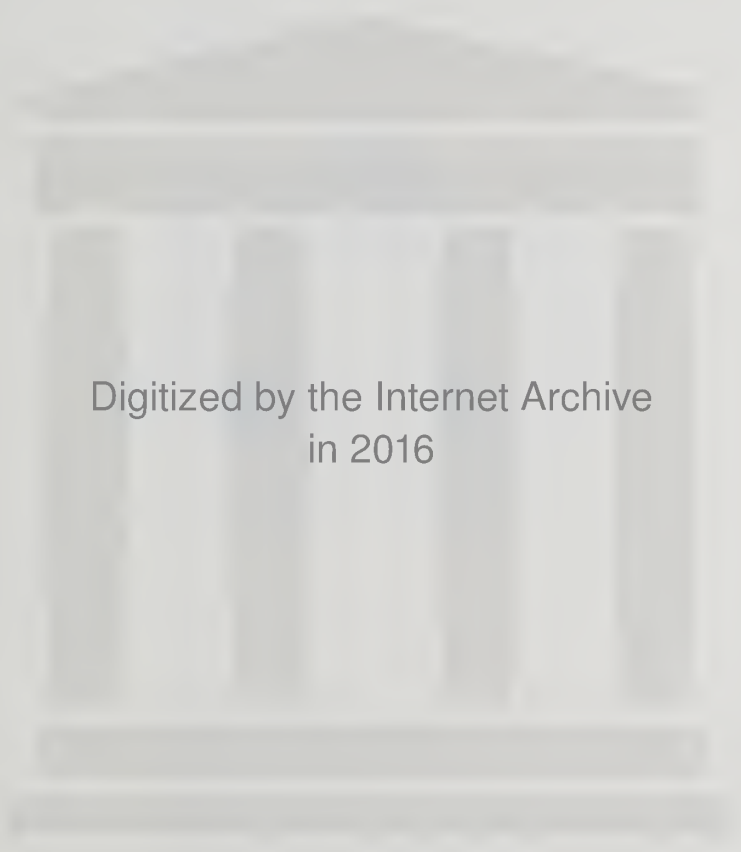


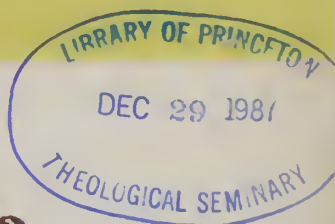


Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe1247cole>

277
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL - ARGENTINA

CIENCIA Y FE



SUMARIO

ARTÍCULOS:

El pecado original en el Génesis: *Pbro. Eduardo Mirás.*

Fe y ciencia moderna: *Prof. Hans Pfeil.*

La Academia de Platón: *M. A. Fiorito S. I.*

NOTAS Y DISCUSIONES:

Primer congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía:

Mateo Andrés S. I.

Una nueva revista de filosofía: La Redacción.

RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRÁFICAS.

FICHERO DE REVISTAS IBEROAMERICANAS.

SELECCIÓN DE REVISTAS - LIBROS RECIBIDOS.

CIENCIA Y FE

Dirección, redacción y administración:

COLEGIO MAXIMO

SAN MIGUEL, F.N.G.S.M., ARGENTINA

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 318.411

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

Año XII

Julio - Septiembre 1956

Nº 47

I N D I C E

ARTICULOS:

El pecado original en el Génesis. - Por Eduardo Mirás , Pbro. . .	7
Fe y ciencia moderna. - Por Prof. Dr. Hans Pfeil	69
La Academia de Platón. - Por M. A. Florito , S. I.	87

NOTAS Y DISCUSIONES:

Primer congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía. - Por Mateo Andrés , S. I.	113
Una nueva revista de Filosofía. - La Redacción	117

RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS:

Bouthillier Y.: Réalisme ou Idolatrie (p. 124). **Didier G.**: Désintéressement du chrétien (p. 143). **Ferrerres-Mondría**: Epítome de Teología Moral (p. 138). **García Villoslada R.**: Ignacio de Loyola (p. 146). **Horn R.**: Groups and the Constitution (p. 131). **Mendolowitz D.**: Children are Artist (p. 145). **Nielsen E.**: Oral tradition (p. 140). **Pleper J.**: La fin des temps (p. 126). **Schnackenburg R.**: Die Johannesbriefe (p. 138). **Scimé S.**: Studi sul Neoplatonismo (p. 133). **Serouya H.**: Le Mysticisme (p. 145). **Williams G.**: The Norman Anonymous of 1100 A. C. (p. 142). **Zavalloni R.**: Educazione e personalità (p. 119).

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS:

— Siglas y clasificación	148
— Fichero de revistas iberoamericanas	155
— Selección de revistas de otros países	162

LIBROS RECIBIDOS	172
----------------------------	-----

EL PECADO ORIGINAL EN EL GENESIS

Por Pbro. EDUARDO MIRÁS (Bucnos Aires)

Estas notas para una interpretación integral del pecado original en el relato del Génesis, tienen la finalidad de establecer que su autor, si bien intenta expresar el estado de decadencia de la naturaleza humana en función de una prevaricación original, no pretende, sin embargo, proponer su especie ínfima. En cambio, mediante la presentación del Arbol de la ciencia del Bien y del Mal, indica la actitud del hombre pecador ante Dios, determinando que el orden de toda culpa es la rebelión.

Todo pecado es un acto de rebeldía¹: búsqueda de una autonomía que sentimos no tener; deseo de liberación de un yugo que pesa sobre nuestros hombros y ruptura de una dependencia que no queremos aceptar.

El Génesis es una talla maestra. Rasgo a rasgo nos va creando la conciencia de la dependencia del hombre ante Dios; de la magnitud de bonanza que los dones de integridad otorgaban al hombre; de la plenitud de dominio que podía ejercer sobre todas las creaturas del mundo, mientras no se apartara del orden (y el orden dice ley) que el Supremo Señor había impuesto a su obra.

Pero el hombre se rebela. Consciente. Satán, a quien el autor personifica en la serpiente, lo engaña². Se pinta ahora,

¹ "Omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae" (Sum. Theol. Ia. IIae. q. 21, a. 1.-).

² No entramos a discutir si el demonio por permisión de Dios se posesionó de una serpiente, o si sólo se apareció en forma serpentina a fin de tentar a Eva, o si la serpiente es un recurso del relato para personificar el misterioso poder del mal. Preferimos esto último. De todos modos no hace cuestión en la tesis que nos proponemos desarrollar. Recordemos que las tres interpretaciones son lícitas (Cf. Renié: "Les origines de l'humanité" pág. 5).

toda la sutileza de la tentación, frente a la primitiva indecisión de la mujer que poco a poco va cediendo al impulso de buscar su propia superación: «eritis sicut dii».

Y peca.

Junto a ella está Adán, que aún no ha comido de la pernicioso fruta. Es que la humanidad no sufriría la vulneración que ganó para toda la naturaleza el pecado de nuestros primeros padres, si él, que es la cabeza del linaje humano, no hubiera pecado³.

Pero Adán no sabe negarse⁴. Y la que había sido creada para su ayuda⁵, lo encauza a la prevaricación⁶.

Dios, que había hecho la ley y que la impuso bajo pena de un castigo determinado, no podía dejar impune la rebelión de la creatura. Baja al jardín y mientras se está paseando al fresco del atardecer (notemos el detalle), llama al hombre que se ha escondido porque siente vergüenza de estar desnudo. Es que ahora sufre todo el dolor de la lucha que sus instintivas pasiones, recién despiertas, le imprimen frente a la defensa del pudor inconsciente e incontrolable que Aquél ha dejado como resguardo en la propia naturaleza.

Sigue inmediata la pregunta del juez: ¿Cómo sabes que estás desnudo?

El hombre se conoce culpable y buscando excusar en algo su falta le dice: «la mujer que pusiste conmigo, me dió del árbol y comí»⁷.

³ "Pecatum originale non contrahitur a matre sed a patre: et secundum hoc, si Adam non peccante Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset et Eva non". (Sum Theol. Ia. IIae. q. 81, a. 5).

⁴ Duns Scoto propone también como causa de la caída de Adán el immoderatus amor amicitiae uxoris". San Agustín se expresa igual cuando dice que Adán no quiso contristar a su mujer.

⁵ Gen. II, 18.

⁶ ¿Puede indicar este versículo una moderada presentación misógina? La mujer que ha sido creada para ayuda del hombre causa su ruina. Puede ser —no lo afirmamos ahora ni lo negamos— que haya en esta forma de presentar el pecado un resabio de sabiduría oriental, que, como es sabido, hace hincapié en la subnivelación del papel de la mujer en el mundo. Guitton a este fin cita al Libro de los Proverbios (VII, 21; XXVII, 15). Agrega el hecho de que la mujer en Israel no tenía parte ni en el culto ni en la autoridad ("La pensée moderne et le catholicisme" Fasc. IX, pág. 97-99). De todas maneras este hecho no pertenece al núcleo del relato.

⁷ Gen. III, 12.

Eva, con la misma conciencia y con el mismo temor que Adán, culpa a la serpiente que la había tentado.

Entonces Dios los castiga, pero los viste, porque aunque Juez, no deja de ser Padre; y los expulsa del Paraíso donde ya nadie más de entre los hombres podrá entrar a robar del árbol de la vida para hacerse inmortal, escapando al castigo que todos hemos merecido en nuestros primeros padres, porque deja su Ángel en el jardín con una espada de hoja fulgurante en la mano para guardar su camino ⁸.

Esta es su magnífica presentación.

¿Cabe acaso aquí la pretensión de que el autor haya debido concretar en algo determinado el pecado de los protagonistas?

Entendemos que no. El relato es más trascendental, más catequético. Y para su catequesis no interesa cuál haya sido la especie íntima del pecado que ellos cometieron, si todo pecado, cualquiera sea él, tiene la misma raíz y está edificado sobre el mismo fundamento:

La rebeldía.

La autonomía moral.

La teología católica otorga al recital de Génesis II-III, una importancia capital ⁹. Así también lo ha entendido la Comisión Bíblica ¹⁰.

Existió un pecado en el Paraíso terrenal que privó al hombre de la amistad con Dios y de los dones preternaturales. Y esto es tan cierto como cualquier otra verdad de las que están contenidas en el depósito de la Revelación que posee y custodia la Iglesia Católica. A todas ellas debemos un perfecto y total asentimiento de fe.

La dificultad no estriba en esto; sino que como el pecado aquél ha debido ser una acción determinada, (el pecado no se

⁸ Gen. III, 24.

⁹ Cf. "Apologétique" —Bloud y Gay— París 1948. (pág. 991 ss.) "Objections tirées des prétendues erreurs historiques du l'ancien Testament" (J. Coppens).

¹⁰ Cf. "Actae Apostolicae Sedis" 1 (1909) 587-569. Respuesta de la P. C. Bíblica; "De charactere historico trium priorum capitum Geneseos" Ench. Biblicum 332 y ss. Dz. 2121 y ss.

realiza sino por una acción u omisión que contradiga la ley impuesta positiva o naturalmente), parecería posible intentar descubrir a través del mismo relato y ayudados por los datos que nos dan la arqueología y la historia de las religiones, cuál fué en concreto aquello en lo que Adán y Eva pecaron. Qué ley desobedecieron.

Querrán los autores encontrar en las palabras y en el sentido de esta página, elementos que puedan determinar algún hecho. Pero lo cierto es que el autor ni dice ni insinúa con claridad nada concreto, sino que se limita a narrar la comestión de una fruta, lo que —como veremos más tarde—, tampoco puede admitirse en sentido literal estricto, por las muchas incongruencias que presentaría.

Existe entonces este problema: ¿Cuál ha sido según el Génesis, el pecado de Adán?

Las respuestas son múltiples. Tantas casi, cuantos han sido los autores que estudiaron los detalles de estos capítulos. Y creemos, sinceramente, que por este camino de minimizar el relato en función de un detalle, no llegaremos nunca a la solución del enigma expuesto.

Por eso queremos preguntarnos si era necesario o conveniente que el autor inspirado expresara o insinuara la acción determinada que hizo pecar a los protoparentes; o si era suficiente —conveniente tal vez— proponer sólo el género superior de toda falta, sin entrar a exponer especies.

El Génesis, esto no necesita aclaración puesto que es evidente, sigue un plan catequético perfectamente delineado que nace, a grandes rasgos, en la supremacía de Dios creador para acabar en la poquedad del hombre después del pecado y en las consecuencias de la caída de la naturaleza; (por ejemplo, la perversión de la vida sexual que más tarde provocará la ira de Dios en un diluvio universal ¹¹ "...porque todo ser mortal había depravado su conducta en la tierra").

Ahora bien, la catequesis del Hagiógrafo, para poder cumplir su finalidad debía ser propuesta de una manera entera-

¹¹ Capítulos VI y VII.

mente inteligible. Es por esto que usa —o puede usar al menos— de figuras y modos de expresión propios de su era y por lo tanto empapados en la cultura del Medio Oriente antiguo, particularmente del viejo Canaan y de las regiones circunvecinas.

Nos parecería entender, que pretendiendo mostrar a Adán como causa del mal que ahora existe en la tierra, le convino no determinar cuál fué en concreto la prevaricación; sino que presentándola bajo una forma de expresión corriente¹² delató la raíz, el fundamento de todo pecado, no sólo del de Adán sino también del nuestro; porque todos ellos, si bien pueden diferenciarse en distintas especies y acusar distinta gravedad (según sea su materia o su imputabilidad) sin embargo, reducidos a su expresión genérica, pueden ser denominados como una rebelión, "*per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae...*".

Una sola puede ser la moral del universo y es la que está fundada en Dios, único Rector y Señor Supremo del mundo. Su ley ha determinado un conjunto de acciones como buenas en cuanto son acordes a su divina bondad; y paralelamente todo aquello que de algún modo la contradiga, será malo. Bueno, todo lo que está hecho según el orden y el ritmo que Dios ha impreso a las cosas; y malo, según lo rompa o lo desarmonice.

En este estado de cosas, pecado —con la lógica de la sabiduría hebrea— será llamar bien al mal y mal al bien. Hacer luz de las tinieblas y tinieblas de la luz¹³, porque es la tergiversación de la categoría de bienes y males que impone la ley del Creador.

Adán, al pretender un dominio pleno (el dominio pleno es propio de Dios) de todas las cosas, no ha querido sino que ellas sean buenas o malas según su propia voluntad. Quiso

¹² En la cultura del medio oriente antiguo es a veces usada esta presentación para indicar la adquisición de algún privilegio, como por ejemplo la inmortalidad.

¹³ Nótese el uso de Isaías en estos términos. Por ejemplo cuando amenaza a los salvados: "...que a lo malo llaman bueno y a lo bueno, malo; quienes de la tiniebla hacen luz y de la luz tiniebla; que tuercen lo amargo en dulce y lo dulce en amargo..." (Is. 5, 20).

imprimirles su propia armonía, su propia moralidad por sobre aquélla que le venía de Dios.

Siendo este artículo parte de un trabajo más amplio, pasaremos por alto algunos estudios que son tema de otros capítulos pero que debemos suponer para concluir nuestra sentencia. Son ellos, la no definición del Magisterio de la Iglesia sobre esto y al mismo tiempo la absoluta historicidad de los once primeros capítulos del Génesis. En otro orden de cosas, la posibilidad de una búsqueda de interpretaciones más o menos simbólicas en la Patristica y las opiniones que varios exégetas de hoy —*optimae notae*— profesan y publican sobre el pecado original.

En muy pocas palabras:

a) *Magisterio*: Alegamos dos Encíclicas. La “Divino afflante Spiritu” en la que se nos impone tratar con singular empeño “...de no exponer únicamente...las cosas que atañen a la historia, arqueología...y otras disciplinas por el estilo, sino que *sin dejar de aportar oportunamente aquellas* en cuanto puedan contribuir a la exégesis, *muestren principalmente cuál es la doctrina teológica* de cada uno de los libros y textos...”¹⁴. De esta misma Encíclica derivamos la historia de los XI primeros capítulos, pero historia peculiar que no puede ser catalogada entre la serie de modos que imponen las disciplinas modernas o clásicas. Por lo tanto, los detalles que no hacen al núcleo del relato y cuya ausencia no mudaría la teología de la página, pueden estudiarse en función de datos científicos sin que por esto se niegue la total veracidad del hecho del pecado.

La otra Encíclica es la “*Humani Genecris*” en la que se hace mención de la carta que la P.C.B. enviara al Cardenal Suhard y se queja el Papa de que sus palabras hubieran sido interpretadas de un modo “deplorablemente libre”. En esa carta —según comentario del P. Vosté— tenemos una obra de paz. La paz que da una legítima libertad acordada a la investigación¹⁵.

Y también citamos dos decretos de la P.C.B.

¹⁴ A. A. Sedis XXXV (1943), pág. 297-325.

¹⁵ “*Angelicum*” XXV (1948), pág. 154.

23 de junio de 1905¹⁶: se responde negativamente a la presentación de que en los Libros históricos de la S. E. se encuentre historia impropia o no-objetiva. (A no ser que se pruebe apodícticamente que el Hagiógrafo no intentó exponer sino un sentido remoto).

30 de junio de 1909: se niega fundamento a los sistemas que buscan en Gen. I-III, un modo que excluya el sentido literal histórico¹⁷; y se valora el nexo intrínseco que tienen con los demás capítulos del libro, negando al mismo tiempo que en sus párrafos no se contenga realidad objetiva, —o se contenga fábula o alegoría o leyenda—, y nombrando por último las verdades fundamentales de sus páginas. Y es aquí¹⁸, donde al hablar del pecado original: “preceptum a Deo homini datum ad eius oboedientiam probandam; divini praecepti diabolo sub serpentis specie suasore transgressio”, la P.C.B., ni nombra ni determina el acto o la omisión concreta, ni siquiera el orden de la especie del hecho.

Por lo tanto concluiremos: *la especie ínfima del pecado de Adán es libre de discusión*, mientras el sistema no se aparte de un verdadero aunque peculiar historicismo.

Inmediatamente¹⁹ al hablar de los versos que la Patrística y los Doctores de la Iglesia interpretaron de distinta manera, dice ser lícito —salvo ulterior juicio de la Iglesia y guardando la “analogia fidei”—, mantener y defender sentencias debidamente probadas. Para lo cual²⁰, no hay por qué interpretar siempre todas las palabras o frases en sentido literal propio, de tal manera que cuando en este modo sean evidentemente impropias, puedan ser tomadas metafórica o antropomórficamente.

De donde nuevamente concluiremos: que lo impropio como locución literal, podrá tomarse en sentido más lato; por ejemplo, el que Dios caminara al fresco de la tarde²¹, bien puede ser una escenografía bajo la cual late la teología revelada. Y

¹⁶ Ench. Biblicum 154 (A. S. Sedis 38 —1905-1906— 124 ss.).

¹⁷ Ench. Biblicum 332-339 (A. A. Sedis 1, 1909 567-569).

¹⁸ Ench. Biblicum, 334 (cf. Dz. 2123).

¹⁹ Ench. Biblicum 335 (cf. Dz. 2124).

²⁰ Ench. Biblicum 336 (cf. Dz. 2125).

²¹ Gen. III, 8.

a pari con este detalle, podrá haber otros, entre los que nosotros colocaremos al “árbol de la ciencia del bien y del mal”. Así, al hacer coherente todo bajo la presentación de un sólo modo literario, salvamos y explicamos las dificultades que crearía aquí —como veremos luego— una interpretación ceñida estrictamente a la letra.

b) *Patristica*: No aparece ninguna preocupación por la especie del *pecado original*. La importancia recae en la transmisión. Así al menos desde San Agustín²² quien, aunque no propuso la definición íntegra, sin embargo, dió los elementos necesarios para la exacta definición de la culpa original²³. Toda esta literatura es acuñada en los decretos del Tridentino²⁴.

Sentido netamente simbólico encontramos v. gr. en San Ambrosio, quien aparentemente interpreta al demonio-serpiente como autor de la idolatría²⁵. Pero nos preguntamos si tal vez no usara San Ambrosio este simbolismo sólo para fines kerigmáticos.

Hay otros textos claros como los de Gregorio de Nizza y Máximo el Confesor. Para ellos nos remitimos al análisis del Canónico Coppens²⁶ y al interesante estudio de Floeri²⁷.

²² De Trinitate ML. 42, 1054 (L. 14, n° 22).

²³ De Genesi ad litteram ML. 34, 355 (L. 6 cap. 38).

²⁴ “Decretum super peccato originali” Ds. 787-792.

²⁵ “...idolatriae auctorem esse serpentem eo quod plures deos induisset...” (se refiere a la frase de la serpiente “eritis sicut dii” —Gen. III, 5—). Cf., la crítica negativa del P. Asensio a los textos de San Ambrosio en “Gregorianum” (1949) pág. 492-499.

²⁶ “Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia” Serie II, fasc. 8.

²⁷ “Revue des sciences religieuses” n. 2 (abril 1953). Un artículo de F. Floeri titulado “Le sens de la division des sexes chez Gregoire de Nysse”. Expone allí el sentido preciso que en Gregorio tiene la expresión ἡ καὶ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορά de división entre varón y mujer. El problema comienza para el Capadociano cuando quiere explicar cómo el hombre mortal y lleno de pasiones es imagen de la naturaleza incorruptible, pura y eterna. El pecado introdujo en la tierra la pasión. Expone entonces su hipótesis de la doble creación, para poder entender cómo aún antes del pecado el hombre “imago Dei”, poseía esta división de sexos. Crea primero el “homo imago” sin ninguna determinación sexual. Sin diferencia con el hombre de la resurrección (se funda en la significación de Adán —polvo de tierra— (?). A esta primera creación se sucede la segunda que adjunta a la “imago Dei”, la diferenciación sexual. Razona así: Dios, previendo el pecado del hombre

c) *Exégetas*: Ya a fines del siglo XIX el P. Lagrange propone un amplio horizonte para el estudio de esta página, cuando la dice revestida de lenguaje popular y no exenta de diversas figuras²⁸. Comenta Laurent, que no se preocupa tanto de probar simbolismos, cuanto demostrar que de la concreta descripción se desprende una idea superior. A principio del siglo XX el Padre Lesêtre habla de las diversas concepciones del Génesis aceptadas a las civilizaciones con las que tuvo que coexistir²⁹. Trabajos recientes, serían los citados de Coppens; el de Guitton³⁰; el de Hanin³¹; de Humbert³² y entre los que no hacen teoría especial pero evidencian este modo de concebir

que ha sido puesto en pie de igualdad con los ángeles, recordó la pérdida del desarrollo de aquella especie (!) en función de su falta y para evitar esto en el hombre, lo distinguió entre hombre y mujer: "...al ver Dios que la creatura hecha a su imagen y semejanza se apartaría voluntariamente de la dignidad angélica, mezcla en ella algo de irracional, cual es la división en varón y mujer" (pág. 108) Bastante incomprensible.

Floeri sigue explicando que para Gregorio es perfectamente distinta la diferenciación que el instinto, porque aún creados varón y mujer, antes del pecado, *no sufren el instinto de la procreación*. En cuanto a la integridad ante-peccatum, el Capadociano siente igual que los otros Padres de la Iglesia.

Por último, refuta a H. von Baltasar quien en "Presence et pensée" quiere educir de sus citas, que para Gregorio, el primer hombre —ante peccatum— tenía pasiones porque estaba dotado de estas funciones. Preguntamos nosotros: para él, en la hipótesis de que no hubiera habido pecado original ¿cómo se hubiera reproducido el "homo imago"? Admite en los ángeles un "modo misterioso" ya que su número "es inconmensurable". ¿También hubieran tenido los hombres este modo? Aclaramos que él dice acerca del precepto de multiplicarse dado por Dios, que el modo lo determinó la previsión del pecado. Salvada así la dificultad de su tiempo por la que se pretendía que el pecado era cosa buena ya que sin él no hubiera existido en el mundo el orden de la reproducción.

Ver también "Presence et pensée" (Essai sur la philosophie Religieuse de Gregoire de Nysse. Paris 1942).

²⁸ L'innocence et le péché". Rev. Biblique. VI (1897) pág. 361. También Laurent "Le caractère historique de Gen. II-III dans l'exégèse française au tournant du XIXe. siècle" (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia. Fasc. I, 1947, Louvain pág. (16) -47- (23)-54).

²⁹ "La Chute del Homme" en Rev. pratique de apolog. t. II (1906) pág. 36. Cf. etiam "Bulletin de littérature ecclésiastique (1906) pág. 187. Se podría también citar al P. Condamin en D.A.F.C. "Babylone et le Bible"; a Podechard y al P. Girerd O. P.

³⁰ "Le développement des idées dans l'ancien testament" en La pensée moderne et le catholicisme, Fasc. IX (1947).

³¹ "Revue diocésaine de Namur" (1947) pág. 203-234.

³² "Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse" Paris 1940. Cf. "Estudios Bíblicos", Madrid 1950, pág. 175-177.

nombraremos a Chainé³³; a de Vaux³⁴; a Schwegler³⁵ a Du-barle³⁶; a Hauret³⁷; etc.

Posteriormente a nuestra presentación el P. Carlos Bravo S. J. editó en Bogotá³⁶ una separata sobre “la especie moral del primer pecado”, en la que defiende que la falta cometida por Adán y Eva en la expresión del Hagiógrafo fué la exclusión de la descendencia contraviniendo el primer precepto positivo y formal de Dios.

Queremos también citar brevemente, las principales sentencias que tocan este tema, para detallar en ellas con rapidez aquello que nos parece inaceptable.

En síntesis, el pecado original originante consistió:

- a) en la comestión de una fruta prohibida.
- b) en un pecado contra una restricción alimentaria.
- c) en un pecado de niño.
- d) en un pecado de magia.
- e) en un pecado sexual (I) aspecto rígido (II) aspecto mitigado).

Por partes:

a) *El pecado consistió en la comestión de una fruta prohibida.*

No podemos admitir que el primer pecado haya consistido solamente en comer de una fruta prohibida, sino en un hecho mucho más profundo. Algo materialmente más grave. Porque

³³ “Le Livre de la Genèse” (Lectio Divina, vol. III. París 1951).

³⁴ “la Genèse” (Bible de Jérusalem). El P. de Vaux en su comentario al Libro de Copens insinúa la teoría que exponemos.

³⁵ “Biblische Beiträge” heft 11 (1951) “Die biblische Urgeschichte im Lichte der Natur —und Geistes— wissenschaften” editado por la Achweizerichten Katholischen Bibelbewegung (1951).

³⁶ “Les sages d’Israël” (Lectio Divina, vol I, París 1946-47).

³⁷ “Origines” (Genèse I-III). París 1952.

³⁸ “Especie Moral del primer pecado” en Ecclesiástica Xaveriana (Bogotá 1954). Diremos contra el P. Bravo que supone al precepto de Gen. I, 28, como imperativo. Nosotros entendemos que refiere solamente el orden de la procreación. En concreto, ¿dónde está el pecado, si la absención del uso del matrimonio no es culpa de ninguna especie? Insistimos en nuestro principal argumento: la concepción catequética de Gen. I-III. No refiere especie ínfima de pecado, porque no le interesa exponerla.

(aunque es cierto que lo principal no es la materia sobre la cual giró el pecado de soberbia y desobediencia, sino la grave prohibición que Dios impuso sobre ella), parece gratuito sostener que un precepto de Dios de tales y tan graves consecuencias para todo el linaje humano, pudiera gravitar sobre un hecho en sí tal banal. De todas maneras sienten como nosotros muchos exégetas de hoy. Nos referimos a de Vaux, a Lambert, a Haurct, a Chaine, etc. La razón fundamental que nos lleva a consentir con esta exégesis es que una inteligencia literal de este pasaje conduce a conclusiones inverosímiles. Por otra parte el temor del relato sugiere una indicación distinta y superior.

Decimos que es carente de sentido, por ejemplo la relación de un fruto con el conocimiento. (Sin embargo, el vs. 6 dice que Eva vió el árbol apto para adquirirlo). En esta hipótesis, Eva comiendo del árbol recibiría una nueva ciencia que antes no poseía y que de hecho la puso a la altura de la corte celestial (de algún modo que habría de ser explicado) ³⁹.

Si descartamos que este verso fuera una antigua glosa ⁴⁰, y que existiera en el seno de la cultura hebrea la creencia de que ciertos y determinadas plantas servían al hombre para adquirir una ciencia cualquiera, concluiríamos en que la fruta que comen al cometer su falta, les proporciona una ciencia superior en algo a la naturaleza de hombres, por ser propia de los "Elohim". O sea, conocen más (y quien sabe qué) en razón de haber comido lo prohibido.

Por otra parte, cuando la serpiente prometió a Eva que al comer del fruto se abrirían sus ojos para adquirir la ciencia del bien y del mal, si creyó ella ver en la planta las virtudes indicadas por el tentador y por eso se movió a comerla, existió un anterior pecado de deseo. ¿Por qué entonces los síntomas

³⁹ Gen. III, 22. Luego hablaremos de su posible sentido irónico.

⁴⁰ El Texto dice . Las versiones ajustadas al hebreo traducen: vs. 6: "desirable pour l'entendement" (Bible de Jerusalem, de Vaux) "apetecible para lograr inteligencia" (B. A. C. Bover, Cantera) — "désirable pour comprendre" (Le Livre de la Genèse, Chaine). En cambio San Agustín, por ejemplo en "Gen. c. Manich." 2, 23, lo refiere no al conocimiento que produce la fruta, sino al que se tiene de ella: "Quia bonum est oculis ad videndum et cognoscendum...". Largement, en "Cahiers du C. O. B.", juin 1952 lo traduce en sentido experimental: "et l'arbre était d'un usage désirable..." Antes dijo: *experimentation* du Bien et du Mal".

de la pérdida de los dones de integridad no se presentaron, antes del hecho?

Creemos que el valor del relato, todo su peso, no cae sobre la comestión, sino sobre la no-legimitidad de la adquisición de una ciencia (que —según veremos más adelante— significa la pretensión de una autonomía moral que el hombre quiere poseer frente al yugo de la ley de Dios).

Además ¿es posible que el simple comer de un fruto prohibido acarreará semejante castigo para toda la humanidad? Es cierto que el recordar la desobediencia a Dios —en cualquier materia— invalida un poco esta dificultad; ¿pero aún así un castigo tan grande puede ser imputado a una falta en sí tan pequeña? ¿Cómo Eva dotada de todos los dones preternaturales no fué capaz de comprender la falacia de la serpiente que le promete ser Dios, con la sola condición de comer una fruta prohibida?

También la consecuencia del pecado es que el hombre se ha convertido en un ser superior. Así lo dice el mismo Dios (vs. 22) ¿Cuál es este privilegio que el hombre adquiere?⁴¹. No es la omnisciencia, porque el hombre nunca la tuvo, ni aún después del pecado; tampoco es el discernimiento moral, ya que en un estado de prueba (como era el de los primeros padres) no podía faltar para que fuera imputable la falta. La teoría que impugnamos elude la dificultad tomando el versículo como irónico. Ironía de Dios que (¿hablando con su corte?) se burla del hombre que ha querido arrebatar una ciencia no destinada a la naturaleza humana. Pero nos preguntamos ¿cabe una ironía en la seriedad del texto después que el mismo anunció los tres castigos? No desconocemos la tendencia que ha habido hacia este modo de concebir la exégesis. Hummelauer, entre otros⁴², defiende una ironía no carente de conmiseración. Y

⁴¹ Así traduce el P. de Vaux: "Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal" (B. de Jerusalem - La Génèse pág. 49). Este conocimiento —dice— es un privilegio que Dios se reserva y que el hombre usurpa con su pecado (cf. pág. 45).

⁴² "Neque est illa ironia Deo indigna cum ex fine commiserationis profertur..." "Comment. in Genesim" París 1895, pág. 172.

según Ceuppens⁴³ también sienten de esta manera autoridades como Lagrange. Sin embargo, aunque pudiera concordar con el antropomorfismo de la pieza, no parece equiparable a la misericordia divina tantas veces manifestada al correr de sus versículos; ni a la paternidad que demuestra Dios a través de cada una de las obras hechas para el hombre⁴⁴; ni abogar por la seriedad del precepto (Gen. II, 17). Y es menos explicable aún frente a la especial providencia que El tiene con los hombres caídos y castigados ya, al hacerles vetidos para cubrir sus desnudeces antes de arrojarlos del Paraíso (Gen. III, 21) ¿Cabe una ironía como epílogo de estas manifestaciones de bondad? No. Debemos encontrar en este párrafo, algo más que el triste reconocimiento de la culpa. Es una reflexión sentida sobre los dones que el hombre, al hacerse legislador de sí mismo, había perdido para siempre; sobre el privilegio del "posse non mori" que había despreciado, obligando al Creador a expulsarlo del jardín de Edén, para que no comiera del fruto de la vida y viviera eternamente. Comenzó entonces su peregrinación en la tierra, y el mundo por culpa de su pecado entró en corrupción, fratricidio y toda decadencia de orden moral⁴⁵. Esta traducción, no solamente cabe a la perfección en el cuadro que el autor presenta ante la simple (¿o compleja?) mentalidad de entonces, sino que da el último retoque explicando la muerte como ley común a todos los hombres, en base a la expulsión del Paraíso y a la postura de un Querubín con una fulgurante espada en las manos para cerrar la entrada. Y el linaje de Adán sufre desde ese instante todas las consecuencias dolorosas impuestas por el nuevo orden abierto con el pecado: vivir para trabajar el mismo polvo que ha sido creado (Gen. III, 23). En este verso no puede haber una ironía.

Asimismo es lógico que si este detalle se toma en un sentido rigurosamente literalista, el conjunto del capítulo deba en-

⁴³ "Quaestiones selectae ex historia primaeva" Marietti 1948, pág. 153-154. Sin embargo Ceuppens no acepta esas razones: "misericordia divina quae pluries manifeste elucet hanc interpretationem vix admittit".

⁴⁴ Cf. Gen. II, 8-10; 15; 18-20; 22.

⁴⁵ Recuérdese el pecado de Sodoma y su castigo (Gen. XIX).

tenderse en la misma línea. Tendríamos un pasaje empedrado de crudos antropomorfismos sin explicación. Ya desde el comienzo del segundo relato (Gen. II, 7) Dios es descripto haciendo al hombre del limo de la tierra con la acción propia del alfarero; paseando por el Paraíso de tal modo que Adán percibía el ruido de sus pasos (Gen. III, 10); e interrogando sobre la falta cometida como si le fuera posible desconocerla. No es mejor explicación la de un cuadro plástico en el que se presenta a Dios haciendo al hombre, conversando con él, paseándose por el jardín y encontrándose con la falta mientras late en este modo de hablar, toda la teología y la revelación de la supremacía de Dios sobre los hombres y de la rebelión de la creatura ⁴⁷.

Por fin el castigo infligido a la serpiente condenada a arrastrarse ⁴⁸ ¿supone acaso que antes no se arrastraba? ⁴⁹. ¿Y en razón de qué fué castigado un animal que no es capaz de culpa? ¿Por qué no aparece también el castigo al demonio, principal instigador del pecado?

Si el castigo a la serpiente debe ser referido al demonio, ya tenemos un símbolo en la pieza; y entonces ¿por qué pretender que el otro detalle del "árbol de la ciencia", no lo sea? ⁵⁰. Gen. II-III, una vez más vamos a decirlo, es historia.

⁴⁶ Nótese que se usa el verbo —yasar—, que indica la acción del alfarero. (Part. Kal —yoser—).

⁴⁷ Después de la *Humani Generis*, podemos decir que el magisterio no encuentra oposición formal entre la teoría del origen transformista del cuerpo del hombre, y las palabras o el sentido del Génesis, con la revelación y la teología que contiene. En el literalismo riguroso no se podría permitir a la ciencia aceptar el transformismo.

⁴⁸ Hay autores modernos, como Heinisch —p. ej.— que interpretan a la serpiente como metáfora del diablo, y el castigo de arrastrarse como símbolo de la derrota que habrá de sufrir frente a Cristo, progenie victoriosa de Eva. Pero no habría equidad —en esta hipótesis— entre el castigo inmediato de Adán y Eva, con el castigo del demonio que recién sobrevendrá muchos siglos después. Además la victoria de Cristo *in recto* es redención, *in obliquo* castigo al demonio, en razón de que arrebató de su poderío a los pecadores.

⁴⁹ Sabemos por los datos de la Paleontología, que el reptil adquirió su última forma en el eoceno, o sea en el primer terreno terciario. Por lo tanto su transformación nunca hubiera llegado hasta el hombre.

⁵⁰ Suponemos que en una pieza cuya unidad es evidente, no pueden entremezclarse varios géneros literarios distintos. Por lo tanto si se niega la posibilidad del símbolo en el árbol de la ciencia por la sola razón de ser símbolo, tampoco puede aceptarse en ningún otro detalle de la misma página.

No es mito. Pero no podemos darle un valor real y absoluto a los detalles de presentación, bajo los que subyacen las verdades que Dios se ha dignado revelar.

Estas incongruencias que hemos nombrado (y hay más) no pueden ser explicadas en la teoría que impugnamos. Dios que amasa barro ⁵¹; que infunde a la estatua de Adán un aliento ⁵², que por otra parte no posee; que saea una costilla al hombre mientras duerme ⁵³, a la vez que rellena de carne su vacío; Dios que impone un precepto desconcertante ⁵⁴; Dios que se pasea por el vergel haciendo sonar sus pisadas ⁵⁵, las que harán ocultarse a Adán y Eva por el temor del castigo venidero; Dios que interroga para enterarse de la culpa como si ella pudiera esear a su conocimiento ⁵⁶; Dios preocupado de que el hombre haya llegado a ser en algo un ser superior, como los de su corte ⁵⁷; Dios que temeroso de que el hombre robe el fruto de la vida ⁵⁸, lo expulsa del Paraíso ⁵⁹; no sin antes vestirlo en un arrebató de bondad, con pieles que cubran su cuerpo desnudo ⁶⁰.

Y por otra parte, una serpiente que habla ⁶¹, sin que Eva se extrañe de ello, como hubiera sido natural que los animales hablasen; un fruto de conocimiento ⁶² y un árbol que da vida ⁶³.

Se ve inmediatamente que la cohesión de todo el pasaje, habremos de buscarla en otra razón superior. Interna; porque si no los detalles, —incomprensibles a primera vista— carecerían de explicación.

⁵¹ Gen. II, 7a. Recuérdese lo dicho sobre yasar.

⁵² Gen. II, 7b.

⁵³ Gen. II, 21.

⁵⁴ Gen. III, 3.

⁵⁵ Gen. III, 8a. (10).

⁵⁶ Gen. III, 8b. (11).

⁵⁷ Gen. III, 22a.

⁵⁸ Gen. III, 22b.

⁵⁹ Gen. III, 23.

⁶⁰ Gen. III, 21.

⁶¹ Gen. III, 1.

⁶² Gen. III, 5 (6) - (7).

⁶³ Gen. III, 24.

b) *Pecado contra una restricción alimenticia.*

El fundamento de este teoría⁶⁴, es que la prohibición en concreto debe situarse en la misma línea que el símbolo que la representa. Y esto para salvaguardar el sentido histórico fundamental del pasaje.

Entonees, como el símbolo *in recto* dice comestión de una fruta es lógico que la restricción impuesta por Dios al hombre, sea también en el orden alimenticio, lo que *ad verbum* estaría expresado en el fruto del Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal.

Se fundamenta⁶⁵ esta pretensión en aquel otro pasaje del Libro del Génesis, donde se narra la prohibición que Dios establece después del diluvio, de comer ciertas y determinadas especies⁶⁶.

Como se ve, no es una teoría que esté fuera de lo posible, hablando en sentido estrictísimo. Pero siempre queda la pregunta de cuál haya sido en concreto el alimento prohibido.

Además la base de esta tesis, que es interpretar el símbolo en la línea de su propia imagen, no tiene cabida en la Biblia. Basta recorrer⁶⁷ tantas alegorías y parábolas, amén de los Libros Sapienciales, para comprobar que la interpretación de los pasajes simbólicos es absolutamente libre de esta regla. Es cierto que el verso 16, parece darle cierta razón cuando Dios permite a Adán comer de todo árbol del vergel y le prohíbe sin embargo tocar el de la Ciencia del Bien y del Mal. Pero si entendemos este símbolo en la línea de su figuración, ¿por qué no habríamos de interpretar también en su propio simbolismo al árbol de la vida? Debería ser entonces una planta capaz de dar vida eterna.

Esto ya no está dentro de lo aceptable.

⁶⁴ Hauret "Origines" pág. 146.

⁶⁸ H. Lusseau "De la mesure en exégèse". La Pensée Catholique, fasc. 7 pág. 26.

⁶⁶ Habla de la prohibición que hizo Dios a Noé después del diluvio (Gen. IX, 4): "solamente no comeréis carne que contenga en sí su vida: en sangre. Porque en verdad pediré cuenta de vuestra sangre y de vuestra vida...

⁶⁷ Cf. S. Perret "L'autorité de l'Eglise et la liberté de l'exégèse" Revue Thomiste (1910) XVIII, pág. 1-16.

c) *Pecado de Niño.*

Todo el color del relato, rechaza esta concepción. La intromisión de la serpiente tentadora, ser astuto, el que más, entre los animales que Yahvéh-Dios había creado sobre la tierra; el desarrollo de la psicología de Eva en el proceso de la tentación; la no concordancia de su infancia y de la infancia de Adán con la ciencia y el dominio que poseen sobre lo creado. (Recuérdese que Adán impone nombre a todos los animales que van pasando ante él, cuando intenta encontrar un "auditorium simile sibi").

El Kindersünde tampoco hace fundamento para el gran castigo del pecado, cual es el dolor en las funciones específicas (el hombre sostén y la mujer madre), además de la pérdida del equilibrio de la naturaleza.

La teoría de Humbert, que propone un Adán y Eva pequeños sólo en el orden moral, no tiene ninguna consistencia. El pecado del Paraíso —dice él— en el orden moral ha sido una niñería. Pero no en el orden religioso. Desobedecieron un precepto que conocían, aunque sin saber la malicia del acto que cometían ⁶⁸.

¿Un pecadillo de niños, que hace un crimen de lesa-Majestad? No acabamos de comprenderlo. Porque según esta interpretación, el crimen de Lesa-Majestad, no exigiría culpa moral, aunque merecería castigo. ¿Puede darse acaso este desdoblamiento? ¿Se debe obedecer un mandato sin saber su alcance?

Todo esto aparenta ser un poco rebuscado. Para Humbert la comestión del fruto, da al hombre discernimiento intelectual, y sin embargo ya antes de la falta tenían una perfecta conciencia religiosa. ¿Cómo puede ser? Nosotros entendemos que no cabe conciencia religiosa donde no hay discernimiento en el orden intelectual. Y más aún, donde existe conciencia religiosa, debe existir conciencia moral, puesto que para en-

⁶⁸ "Estudios Bíblicos" Madrid 1950 pág. 175-177. La teoría de Humbert la expuso en "Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse" Neuchâtel 1940,

tender la obligación de obedecer, frente al mandato de Dios, es absolutamente necesario medir la distancia que nos separa y que nos subyuga a El y comprender cuál sería el reato de culpabilidad que acarrearíamos sobre nosotros al rebelarnos.

Teoría tejida de sutilezas la de Humbert; y por eso mismo de poca consistencia.

d) Pecado de Magia.

J. Hanin, propone el pecado de magia⁶⁹. Concibe a Adán y Eva como adolescentes, para apoyar la idea de que ellos se ayudaron del demonio a fin de entablar lucha contra Dios. Fueron seducidos, pero sólo en orden de usar un amparo suprahumano contra El. La tentación los arrastró a cobijarse bajo el amparo de un poder mágico que veían en su seductor astuto.

Se trata de un Adán con psicología pueril⁷⁰ que después de haber sido sorprendido por la serpiente, quiere valerse de ella para librarse del yugo que siente pesar sobre sus hombros y que ha puesto en él el sello de la dependencia absoluta que sufre frente al Creador. Satán usa de la turbación psíquica que su presencia causa a los protoparentes, y en ese estado les propone la liberación de la ley si se acogen a su patrocinio. Ceden fascinados por su misterioso y desconocido poder y para participarlo, incurren en la magia o la superstición⁷¹.

Esta sentencia —según nuestra propia concepción— tiene un detalle interesante y es que la raíz de la prevaricación se pone en el deseo que tenían los primeros padres, de superar su propia naturaleza de creatura. Se sentían a la vez súbditos del Señor y dominadores de lo creado. Por eso se atrevieron a elevarse a la dignidad de *dioses*. Y creyeron hacerlo con el poder de la serpiente.

Sin embargo, esta posición —a nuestro modo de ver— guarda un conjunto de contradicciones. La primera es considerar

⁶⁹ "Sur le péché d'Adam considéré comme un péché de magie". Rev. Dioc. de Namur (1947) 203-234. Cf. Hauret loc. cit. y Asensio loc. cit.

⁷⁰ J. Paquier. "La création et la évolution" Paris 1932. Expone a Adán "grand enfant" de psicología pueril.

⁷¹ Aunque esta concepción es del género de pecados de religión, la mencionamos aparte en razón del interés propio que pudiera tener.

a Adán en un estado psicológico pueril. Si fuera así, a esta psicología debería responder un modo de obrar y de concebir, también pueril. Y por dos cosas sabemos que no ocurrió de esta manera (estamos tratando de no apartarnos de la misma concepción de Hanin). La primera razón —que ya hemos expuesto contra otras teorías— sería que la imputabilidad de una culpa de Adán-Niño, no podía ser nunca tan grande para merecer el castigo impuesto al crimen original. La falta del “grand enfant” de Paquier, precisamente por provenir de una psicología infantil, no puede llevar consigo el reato de culpa que supone la pena impuesta a los protoparentes y a todo su linaje. La segunda razón es, que a una psicología infantil, debe responder una concepción también infantil de su dependencia y de su supremacía. Pero la concepción que Adán demuestra frente a la tentación es de una complejidad y un orgullo muy superiores a su estado hipotético de puerilidad. El comprende el poder misterioso de la serpiente, e intenta, participando de ese mismo poder, superar a su propio Creador. ¿Puede ser este un deseo que corresponda a una mentalidad no desarrollada o pueril?

Hay otros puntos débiles:

¿Qué poder pensaban participar, para enfrentarse a Dios, que tuviera relación tan estrecha con el conocimiento moral, indicado por la aparición del Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal?

¿Qué hilación tiene la serpiente como tal y la fruta que comió al pecar? ¿Por qué la serpiente no tentó directamente al actor principal del drama que es Adán?

En estos puntos el relato es absolutamente claro: el animal tienta a Eva; ella seduce a Adán. Pero ni Adán es directamente tentado por la serpiente, ni ésta tiene absolutamente nada que ver con el fruto en sí.

El que Gen., III, 6 diga: “la mujer cedió ante la seducción”, no significa que la mujer se haya entregado o se haya puesto bajo el patrocinio de la seductora.

O sea: aunque —dato et non concessio— Eva se apoyara con su pecado en el poder de la serpiente para levantarse

contra Dios (éste sería el signo del pecado de magia), no se puede decir que el pecado original como tal fuese de magia, porque su principal actor, que es el hombre como cabeza del linaje humano, no fué tentado por la serpiente y llegó a la culpa por instancias de la mujer. Pero con él nada tuvo que ver *directamente* el personaje serpentino. ¿Dónde está entonces la superstición del hombre?

Por último: ¿cuál puede haber sido la virtud del codiciado fruto que sin provenir de manos de Dios, Creador de todas las cosas, hubiese sido encerrada en él por el misterioso poder del mal? El Gen. III no habla absolutamente de ningún detalle en la tentación de Adán (en cambio expresa concisamente toda la psicología de la tentación de Eva) hace imposible conocer cuál fué la acción determinada que dominó en esos momentos el ánimo del hombre. Pero nos parece aventurado, que pueda referir el pecado de superstición o de magia, no sólo por razones externas al relato⁷² sino también y principalmente porque ningún otro pasaje de la Biblia da pie a esta indicación. Más aún, la forma astuta con que la serpiente tienta a la mujer, no parece indicar que le proponga cobijarse bajo su poder.

e) Pecado sexual.

No vamos a recordar aquí la vieja teoría rabínica, hoy completamente superada, sino las que se presentan ahora, ya en base a estudios arqueológicos, ya fundamentados en las apariencias del relato.

Con anterioridad, hemos dejado asentado que está perfectamente dentro de lo no objetable, que el Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal, sea símbolo de una realidad distinta.

Es evidente también que los que defienden la teoría del pecado sexual —católicos por supuesto— no niegan de ninguna manera que éste se halle dentro del género de soberbia-desobediencia; pero ascrvan que el acto preciso en el que los primeros padres se separaron de las normas que Dios les había impuesto, tiene directa relación (lo exponen en formas diver-

⁷² Ch. Boueman S. V. D. "De Kennis van Goed en Kwaad en de com-pontie van Gen. II-III (Bijdragen-Nijmegen, Deel 15 (1954) 162-171. Encuentra en el recital un cúmulo de reminiscencias mágicas,

sas) con el sexo o con el mismo despertar de la conciencia de la pubertad.

Sus fundamentos son: el no sentir vergüenza antes del pecado y el inmediato sentimiento de pudor después de él; el que YADA tenga también sentido sexual; y por fin, el clima general que parece evidenciar esta preocupación.

Añadamos algo sobre esto último.

Nosotros concedemos que en el relato hay un cierto colorido sexual. El capítulo crea alrededor de la caída una atmósfera notoria.

Pudiera ser que el autor preocupado por ciertos misterios de la vida, como por ejemplo el dolor en la procreación, acto cumbre de toda mujer y fin primario de su matrimonio y la existencia del pudor, defensa instintiva de los valores más sagrados del hombre, haya creído necesario consignarlos en la historia primeva de la humanidad, buscando su *porqué* en un origen misterioso.

La tónica de esta atmósfera la da ese conjunto de detalles y de menciones en las que el autor, —aunque no hace hincapié—, revela la preocupación de la era en que vivió.

Bástenos solamente recordar el misterio que era para el hebreo, dar la vida. Privilegio que no quería perder ninguna mujer, aún a costa de su precedencia y de sus derechos de esposa. Hay en la Escritura innumerables textos, que refieren el gozo de la madre y no faltan tampoco los que prueben (como por ejemplo el de Saray mujer de Abram y Agar su esclava)⁷³, que la mujer prefería a costa de todo, la prole que eternizara su nombre para evitar el oprobio que le significaba ser estéril.

Sumemos a todo esto, el posible dato de la serpiente, que según la arqueología— tanto en Babilonia como en Egipto y en Canaan ante-israelítico, tenía relación estrecha con dioses ctónicos⁷⁴ y el hecho de que las gentes ponían su maternidad bajo

⁷³ Gen. XVI, 1-4. Otro caso paralelo es el de Raquel que entrega a Jacob a su esclava Bilhá para librarse por ella del menosprecio de su esterilidad (Gen. XXX, 3-5). Más duro es aún el caso de las hijas de Lot que embriagan a su propio padre para tener hijos de él porque "... no existe hombre en el país que se llegue a nosotras..." (Gen. XIX, 31-38).

⁷⁴ Cf. "Biblische Beiträge" Heft 11 (1951) A. K. B.

el amparo del demonio, representado en falsas divinidades serpentinadas.

En fin, existen también dos alusiones al pudor. ¿Por qué el autor ha querido consignar la pérdida de los dones y el desequilibrio que irrumpe en la naturaleza inmediatamente después del pecado, precisamente en esto?

No podemos hacer una total separación entre estos tres capítulos del Génesis y los restantes, sobre todo del bloque de los once primeros. Y cuanto más en conjunto sean estudiados, más claro habrá de aparecer este tema.

Así por ejemplo, la lluvia de fuego y azufre que asoló la ciudad de Sodoma fué castigo de la decadencia y de las aberraciones en la vida sexual. Es lógico que la historia del primer pecado, introducción a toda la historia del pueblo de Israel, haya sido consignada en el mismo clima que lo restante de todo el libro⁷⁵.

Pero el peso de la narración que nos ocupa a nosotros no está puesto en ninguno de estos detalles. Los misterios de la vida no son pecado, sino resultantes de la prevaricación. El Génesis presenta el dolor de la madre, como castigo del engaño que ha sufrido; y la aparición del pudor como signo evidente del desequilibrio de las pasiones que ahora se han despertado en el hombre, porque no goza más de la integridad con que Dios lo había dotado.

1. *Pecado sexual (aspecto rígido)*

Se trataría de una falta perpetrada precisamente en el uso del acto marital, vedado "ad tempus", por razones sólo conjeturables. Una de ellas sería la adolescencia de los protoparentes. Su no madurez física. Previendo el mandato del *creced y multiplicaos*, deben reducir a la pareja a un estado de niñez. De otra manera no se puede explicar el que Dios les haya mandado multiplicarse y al mismo tiempo prohibiese el medio de hacerlo. Sobresale la sentencia de Guitton⁷⁶. Se basa en ciertos símbolos orientales que representan la naturaleza femenina en el árbol del conocimiento del bien y del mal. Y así

⁷⁵ v. gr. cap. VI, XIX, etc.

⁷⁶ Loc. cit., pág. 89 y ss.

como es Eva la causa de la tentación, tal vez —dice— haya sido también ella el objeto del pecado. Recubre esta idea con los datos antes nombrados (de colorido sexual, de aparente misoginia, de significación específicamente cruda de HASKIL y de la inmediata conciencia de la desnudez post-peccatum).

Para nosotros el pudor post-peccatum significa la pérdida de los dones de integridad y no arrastra tras de sí ninguna connotación propiamente sexual. Dejemos de lado la pretensión de que este verso sea una interpolación posterior (Yahwista)⁷⁷. Esta palabra *àrum*, tiene significados distintos en la literatura Bíblica. En algunas partes significa desnudez total (Os. II, 5) en otras, desnudez parcial, falta de túnica, o vestimenta de andrajos (I Sam. 19, 24 y Is. 58, 7). Aquí el contexto pide una traducción de desnudez total, ya que luego, porque se avergonzaron de ello, se hicieron ceñidores. La ausencia de toda inquietud sexual antes del pecado no puede ser explicada sino solamente por la dotación de una armonía tal, que hiciera al hombre inmune y dueño absoluto de sus potencias inferiores.

Transcribo del P. Lagrange:⁷⁸ “El sentimiento del pudor nace con el pecado y es bien claro que la inocencia era un fruto de la amistad con Dios. Este es el sentido obvio del texto contra el que choca toda tentativa de sentido alegórico... El hombre sabía perfectamente que estaba desnudo. En adelante lo encontrará inconveniente porque en él se ha despertado la concupiscencia”.

Esta es la única teoría entre las sexuales rígidas que puede llamarnos verdaderamente la atención, ya que no damos ningún

⁷⁷ Así por ejemplo Von Rad. Nos juzgamos ineptos para determinar nada sobre este punto.

⁷⁸ “L’innocence et le péché” en R. B. 1897 pág. 350. (Cf. Le livre de la Genèse, Chaîne pág. 48).

Para el autor del Génesis la causa de la prevaricación no es la concupiscencia. Porque es posterior, como una secuela. Entró en el mundo sólo y en razón del pecado del hombre. Y junto a ella se despertaron en él, todos los resguardos naturales que Dios le concedía para suplir —en lo posible— la bonanza de un equilibrio del que hasta entonces había gozado, pero que ahora había perdido para siempre. Tras la pregunta que hace Dios a Adán: “¿quién te ha dicho que estabas desnudo?”, descubrimos veladamente, el mundo de lucha que de golpe se despertó en ese pobre ser caído. Y surge la reacción natural en cada uno de ellos al tejerse unos ceñidores, cosiendo las hojas de la higuera.

valor a las que pretenden aberraciones contra la naturaleza. A todas luces son proposiciones gratuitas. Más adelante volveremos sobre esto.

2. *Aspecto moderado*

Hay otros autores —y recordamos sobre todo a Coppens— quienes fundados en la arqueología, prueban casi sólo en función del elemento *serpiente*, que el pecado consistió en poner el orden marital bajo la protección de una falta divinidad. Coppens tiene un capítulo aparte. Transcribimos aquí algunos datos de su sentencia, pero muy en síntesis.

Expone en su libro el docto exégeta⁷⁹ una nueva interpretación, elaborada a la luz de los datos de la arqueología y de eruditas consecuencias filológicas, con la que intenta demostrar que la culpa del Paraíso tenía una evidente e inmediata relación al *scxo*, consistiendo, en detalle, en una determinada especie de culto que los protoparentes atribuyeron a ciertas divinidades de la fecundidad, con el fin de poner bajo su patrocinio la propia vida marital.

Concluirá la tesis que el autor del relato ha querido combatir los cultos cananeos de la fertilidad y de la fecundidad.

O sea, que el Hagiógrafo conociendo el influjo de estos cultos paganos sobre los israelitas (recuérdese en particular el del dios Astarte), escribe el relato, unificando y depurando tradiciones que llevan el sello de estas preocupaciones, o que guardan tal vez intenciones polémicas, revistiendo el pecado primordial de este colorido sexual (sin decir que la falta consistiera en el uso de la vida marital), con el fin de catequizar sobre lo pernicioso de estas aberraciones idolátricas de fertilidad y fecundidad.

Su tesis está fundamentada —a nuestro entender— en cuatro puntos principales que estudiaremos inmediatamente:

- 1) la general atmósfera sexual del relato en cuestión;

⁷⁹ "La connaissance du Bien et du Mal et le péché du paradis", en *Analecta Lovaniensia Bíblica et Orientalia* Ser. II, fasc. 3 (1948) Louvain E. Nauwelaerts.

- 2) la presencia de la serpiente que —según su pretensión— es un conocido símbolo fálico en la cultura del medio-oriente antiguo;
- 3) las penas impuestas a la mujer en su función de esposa y de madre, como parece evidenciarlo el mismo nombre de EVA;
- 4) la alusión posterior al pecado, de la conciencia de la desnudez y del pudor instintivo.

Cuatro puntos que tejidos con toda erudición llevan a Copenhaga a la conclusión antedicha.

DETALLADAMENTE:

1) *La general atmósfera sexual del relato en cuestión*, la crean, las dos alusiones al pudor, una antes (Gén. II, 25) y otra después de la caída (Gén. III, 7). Otras alusiones a la maternidad (Gén. III, 16 y 20) y la sanción del pecado en función de la vida marital (Gén. III, 16b.)⁸⁰. Por último, la aparición del símbolo *serpiente*, asociado especialmente en Palestina (en la época de la ocupación por el pueblo elegido), al culto de las diosas de la fecundidad y de las diosas desnudas. (A su modo de ver —que no compartimos— también símbolo fálico).

Esto crea alrededor de la caída de Adán un clima netamente sexual. Ahora bien —razona—, el pecado de la primera pareja, fué una acción mala relacionada de alguna manera con el sexo, pero que no pudo haber sido ni la conciencia de la pubertad que en sí no es mala, ni el uso del matrimonio que es bendito de Dios. Descarta también la idea del comercio carnal entre Eva y la serpiente (¿por qué creerá necesario descartarlo?), y queda entonces en la necesidad de aceptarlo o como una acción que atenta contra el fin primordial del matrimonio o contra su santidad natural. Prefiere esto último y por eso detalla el pecado como un culto de patrocinio hacia una falsa deidad.

Más adelante negaremos de esto lo que nos parece inaceptable.

⁸⁰ Nosotros entendemos que incide en la función primordial de la mujer y no en el aspecto sexual (a parí que el castigo impuesto a Adán. cf. Gén. III, 17-19).

2) *La presencia de la serpiente.*

Comienza por traducir "rum" como *desnuda*, en lugar de la tradicional traducción de *astuta*⁸¹; y pasa luego a enumerar las razones que lo mueven a su sentencia, que son descripciones de documentos descubiertos en las excavaciones de Palestina⁸², Siria y Egipto, donde se representan mujeres acompañadas de serpientes y otros atributos. Este hecho y el que muchas de estas representaciones sean del desnudo lo llevan a concluir asociaciones con las diosas de la fertilidad y de la fecundidad. Y aquí es donde se pregunta si no estaremos frente al dato clave de la presentación literaria en el Génesis.

En otro apéndice estudia Copen las relaciones de la serpiente con divinidades de la mitología. Y encuentra —dato que como luego veremos compartimos con él— que la serpiente es cuando menos, un representativo de divinidades ctonianas y de diosas de la vida, muchas de ellas conocidas en el ambiente de la tierra ocupada por los hebreos. Concluye también la ambivalencia de la serpiente, como protectora en algunas representaciones, y como hostil en otras a tal punto que aparece su fuerza sirviendo con fines maléficos a alguna mala divinidad. (Egipto y Grecia).

Inmediatamente asocia Coppens estas representaciones con la serpiente del Paraíso, la que también aparece relacionada con la tierra (incluso en el castigo que Dios le inflige Gén. III, 14) y acepta no ser difícil que el autor la haya presentado como enemiga nata del Señor.

Por último, en el sexto apéndice, demuestra que los dioses representados como serpientes, siempre tienen relación a la vegetación y a la fertilidad.

Vemos así la capital importancia que atribuye Coppens al dato "serpiente".

⁸¹ Esta nueva traducción que propone — arum— (desnuda), en lugar de — arom— (astuta), es demasiado sutil. Y aunque puede tener el fundamento que él pretende, gracias a la equivocada puntuación masorética, sin embargo el movimiento de la frase (está presentando a la serpiente como tentadora) exige la traducción de astucia en el sentido peyorativo.

⁸² Cf. Muñoz Iglesias "La conciencia del bien y del mal y el pecado del Paraíso" —Estudios Bíblicos— Madrid VIII (1949) pág. 449 y ss.

3) *Las penas impuestas a la mujer en su función de esposa y de madre.*

El hecho de que Génesis III, al hablar del castigo impuesto a Eva haga hincapié en los detalles de su función de madre, hace pensar a Coppens que tiene directa relación con la maternidad en su aspecto sexual. Claro está que lo usa como argumento capital; pero ya que toda la página crea a su modo de ver, un colorido sexual evidente, también busca en esto una confirmación.

Pocos versos después el hombre impondrá a su mujer el nombre de Eva (Javva) en razón de ser madre de todos los vivientes. Todo esto le hace conjeturar que la falta de la primera pareja incluía de alguna manera el orden sexual.

4) *La alusión —posterior al pecado— de la conciencia de la desnudez y del pudor instintivo.*

De por sí, no utiliza solo este argumento. Pero como él le da una principal importancia, creemos más acertado nombrarlo específicamente. Guarda relación con el final del capítulo segundo y ambos juntos parecen indicar este clima del que habla Coppens.

Previamente a esta presentación rechaza las dos sentencias extremas y opuestas acerca del pecado original, cuales son la omnisciencia y el despertar del discernimiento moral.

Impugna la primera porque el mismo relato pone en labios de Dios que el hombre —de alguna manera al menos— había adquirido con el pecado lo que se proponía (Gén. III, 22). Es evidente que el hombre nunca tuvo omnisciencia: por lo tanto la tentación y el pecado no se refería a ella.

La segunda que interpreta a un Adán y Eva creados en un estado de infancia espiritual y que pecaron en el despertar de su conciencia, la adversa, porque la culpa sería como la de un pecado de niño, lo que no parece estar en relación con toda la presentación del capítulo.

Por fin niega que la forma exterior y concreta del pecado de orgullo, haya sido la simple comestión de una fruta. Con esta forma literal estaríamos frente al Kindersünde, a la banalidad,

a la chiquillada, capaz sin embargo de atraer a toda la humanidad hacia su propia y voluntaria ruina.

Así asienta Coppens, que esta comestión es un símbolo.

Ahora bien: ha negado la omniciencia, porque el hombre (que nunca pudo haberla adquirido) se encontró de golpe con un privilegio propio de los Elohim: "...he aquí que el hombre ha venido a ser como uno de Nosotros..." (vs. 22).

Y sin embargo, si el pecado está en la esfera de lo sexual o de lo religioso-sexual, ¿cómo es que Dios puede llegar a decir que gracias a ese pecado el hombre es como "...uno de Nosotros..."?

El exégeta, que advirtió esta dificultad, propone en el apéndice VII una nueva interpretación del pasaje. Primero rechaza su interpretación literal y también la de los que encuentran en esto una ironía de Dios, para con el hombre que cayó en la ruina de su propia naturaleza porque pretendió ser como "los dioses". (Gén. III, 5). Y da su nueva versión, traduciendo así el vs. 22: "He aquí que Adán como el que nazca de él, habrá de sufrir, (experimentar) el bien y el mal". No nos consideramos competentes para juzgarla, pero nos parece un poco aventurada, por contradecir a todas las versiones primitivas⁸³.

Prevee Coppens que esta versión no tendrá mayor aceptación y propone una segunda: "He aquí que el hombre (Adán) ha venido a ser como cualquiera que nazca de él a consecuencia del conocimiento del bien y del mal"⁸⁴.

Llegamos así a un punto capital: ¿Qué significa para Coppens, "conocer bien y mal"?

Es la experimentación —deduce— de una totalidad, ni exhaustiva ni discriminativa, sino cumulativa, en el sentido que

⁸³ Acerca de esto cf. "Recensión" del P. de Vaux en "Revue Biblique" 56, (1949) pág. 303 y ss.

⁸⁴ Fundamenta esta versión en el paralelismo que encuentra con el texto de Juec. 16, vs. 17: donde narra Sansón que si le raparan la cabeza, perdería su fuerza y vendría a ser como un hombre cualquiera. Así también —dice él— Adán por el pecado ha venido a ser como un hombre cualquiera de los que habrán de nacer de él. ¿?). No vemos la razón para esta confrontación con Jueces. El caso de Adán es absolutamente distinto, por ser el primer hombre y no tener aún, término de comparación en el sentido del texto de Jueces. Además si no hubiera pecado ¿sería mejor que los nacidos de él?

a su anterior conocimiento del bien, acopia el actual conocimiento del pecado.

Se funda en:

Deut. I, 39: "...vuestros hijos que todavía no disciernen el bien y el mal..."

El contexto indica su inocencia. Por lo tanto —concluye— si discernieran (conocieran) el bien y el mal, serían pecadores.

Deut. XXX, 15: "...mira que te he expuesto la vida y el bien; la muerte y el mal..." (habla de la ley prescrita); el bien corresponde a la vida, lo que se ha de procurar; y el mal lo que se ha de evitar.

Entonces "ciencia del bien y del mal" sería la acumulación de estas dos experiencias.

Miqu. VI, 8: "El (Yahvéh) te ha indicado lo que es bueno... lo que reclama de tí..."

(No entendemos por qué alega este texto, que no parece probar absolutamente nada).

Como se ve, sus pruebas son bastante impugnables ya que hay textos —luego los analizaremos— que prueban el sentido exhaustivo algunos veces y discriminativo otras de la frase "ciencia del bien y del mal". Con todo ninguno especialmente tiene este sentido cumulativo⁸⁵.

Poco después en *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*⁸⁶, como en un apéndice a su obra, propone un estudio complementario sobre el sentido de Gén. III, 22 y encuentra cuatro posibles traducciones que enumera en orden de probabilidad ascendente:

- 1) "Voici qu'Adam fut (créé ou établi) comme l'un d'entre nous quant a la science du bien et du mal".
- 2) "Voici qu'Adam est comme le premier de qui procède le savoir bien et mal".
- 3) "Voici qu'Adam est devenu comme n'importe lequel

⁸⁵ p. ej.: II Sam. 14, 17 para el primero y I Reg. 3, 9 para el segundo.

⁸⁶ Ser. II, fasc. 8 (1948).

de ses descendants (comme un homme ordinaire) à la suite de la sciencia du bien et du mal”.

- 4) “Voici qu’Adam comme n’importe lequel (chacun) de ses descendants aura à connaître d’expérience (à subir) le bien et le mal”⁸⁷.

En la misma publicación estudia el pecado del Paraíso en la Patristica, llegando a la conclusión de que la interpretación⁸⁸ sexual no es ajena a su literatura. Y por último prueba también la existencia de la diosa serpiente en dos documentos: *El primero*, una pieza literaria (famoso recital del sufragio conducido a la isla por una serpiente)⁸⁹,

y *el otro*, una pieza arqueológica, pintura mural (en la sepultura de Osorkon —en Tanis—) del rey, quien como Osiris, está munido de un disco solar y es resguardado por un genio que lleva como cabeza dos serpientes.

Son datos que tienden a completar la lista expuesta en su anterior tesis.

N. B.: Hemos fundamentado la proposición de la tesis de Coppens en sus publicaciones y además en las reseñas del R. P. R. de Vaux; del P. Jacques M. Vosté y del P. Salvador Muñoz Iglesias, ya antes citados.

Ahora bien, sentimos con Coppens —como escribimos antes —en descartar el literalismo riguroso. Y admitimos con él, un cierto colorido sexual en el relato.

Pero, la conciencia de la desnudez y su mención previa al pecado no están referidas sino al desequilibrio que entró en la naturaleza humana después de la culpa, (lo que traducido a nuestro lenguaje teológico sería la pérdida de los dones de integridad).

Tampoco llevan consigo ninguna connotación propiamente sexual las penas impuestas sino que el castigo está en función de las actividades esenciales de cada uno. ¿Vamos acaso a minimizar el concepto de maternidad solamente a lo material? Su

⁸⁷ loc. cit. pág. 429 (37).

⁸⁸ loc. cit. pág. 402-408 (10-16).

⁸⁹ loc. cit. pág. 412 (20).

significación es más completa, más sublime, infinitamente más elevada. El goce de la madre al crear un nuevo ser en su cuerpo, de modelar una nueva alma en la educación, el grande privilegio de inspirar los primeros sentimientos a un corazón nuevo en el mundo, todo este cúmulo de cosas que reúne su concepto, se va a ver obnubilado por el castigo al pecado. Es la función de cada ser en el mundo la que va a quedar grabada por la pena de la prevaricación. Por eso también el hombre que es sostén, amasará con sus manos la tierra que en pago le dará espinas y abrojos: "Comerás el pan con el sudor de tu frente...".

Si buscamos unidad en los castigos del hombre y de la mujer, sólo esta concepción los abarca. ¿Pero si interpretamos el de Eva con relación al sexo, qué sentido le damos al de Adán?

Por último, sobre el dato "*serpiente*" que para Coppens es de capital importancia, diremos que no se demuestra que sea (en la cultura del m. o. antiguo) un símbolo fálico; aunque en realidad era determinativa de diosa, representativa de fecundidad y patrona de la fertilidad.

El estudio de este elemento hace también capítulo aparte, que no podemos ahora transcribir. Pero haremos una síntesis para aclararlo.

En primer lugar, el autor no dice que el demonio poseyera al ofidio, ni tampoco que de alguna misteriosa manera se presentara bajo esta figura serpentina; pero sabiendo que la tentación provenía de un poder superior desconocido tuvo que concretarlo en algo para presentarlo en su relato. El no conocía —como conocemos nosotros— la teología y la historia del pecado de los ángeles ni su conversión en seductor. Por eso personifica de esta manera visible al poder del mal.

Queda en pie una pregunta: ¿por qué eligió a la serpiente como representación?

Muchas congruencias la señalan como lo más apto: su modo de vida, su aspecto misterioso y el hecho —para los semitas repugnante— de arrastrarse⁹⁰, sin caminar ni moverse de ningun-

⁹⁰ En Isaías 49, 23 aparece como un signo de humillación postrarse y lamer el polvo. Cf. etiam Ps. 71, 9.

na manera parecida a los otros animales de la tierra. Pudiera ser también que el autor hubiese querido asentar un principio anti-idolátrico contra la posible influencia que ejercieron en el pueblo elegido el culto que le otorgaban las gentes. Todas razones que abogan en pro de un carácter anti-mítico, pero de ninguna manera en el sentido de Coppins.

Hagamos un pequeño análisis:

A) *Bíblico:*

En la literatura bíblica adquiere dos matices contradictorios: algunas veces de sentido maléfico —animal que come tierra y se arrastra sobre el vientre—⁹¹ y otras de sentido benéfico. Baste recordar la ambivalencia de este dato en Num. 21, 4-9 donde Dios manda a Moisés erigir una serpiente de bronce para curarlos de la plaga con que los había castigado⁹².

Otras veces en la historia de Israel no tiene ninguna especial significación. Así por ejemplo cuando Dios hace que una vara se convierta en serpiente, para dar a Moisés la prueba de su misión especial⁹³. Esto mismo va a repetirse luego frente al Faraón⁹⁴. En estos textos, solamente expresa el milagro que ha de servir como criterio de verdad. En cambio en Gén. II-III, tiene un sentido realmente pcyorativo porque es presentada como seductora: "...más astuta que todo animal creado por Dios...". No nos parece que refiera ninguna posesión sino que bajo esta escena late la preocupación del poder tentador.

Ya en el Libro de la Sabiduría, comentando la creación y la caída del hombre, se abandona este personaje para mudarlo por

Micheas 7, 17 en cambio hace alusión a la serpiente cuando suplica a Jahvéh la liberación y dice refiriéndose a la vergüenza que las gentes pasarán en su reconstrucción: "lamerán el polvo como la serpiente; como los reptiles de la tierra saldrán espantados de sus escondrijos...".

⁹¹ Cf. Mich. 7, 17 —(Is. 69, 25 ¿glosa?)—.

⁹² En el texto de Sap. 16, 5-14 se conmemora también esta escena para oponerla a la posterior bondad de Dios que perdonó e hizo de la misma serpiente, —símbolo del Salvador—, un signo de salud.

⁹³ Ex. 4, 3-4.

⁹⁴ Ex. 9, 7-12. Frente al Faraón, la vara de Aarón se convierte en serpiente igual que las de los encantadores y adivinos de Egipto; pero la serpiente de Aarón se traga a todas las otras. Moisés buscaba con esto, un signo de la misión que Dios le había confiado.

el “*diablo*”⁹⁵. En los primeros capítulos de Job se le llama Satán⁹⁶ representándolo como el enemigo del justo. El Apocalipsis sintetiza todos estos conceptos, resumiendo nombres y presentaciones en el mismo: “...dragón grande, la serpiente antigua que se llama diablo y satanás, el que seduce a todo el mundo...”⁹⁷.

B) *Extrabíblico:*

En el medio oriente antiguo existía la creencia de su longevidad indeterminada dado el poder de rejuvenecerse que le atribuían por la muda de su piel. Se sumaba a esto la forma de vivir en huecos o bajo tierra lo cual le creaba un manto de misterio y la hacía ocupar un lugar mitológico primario.

Daremos algunos ejemplos:

I) En Egipto era la protectora del Monarca y estaba pintada sobre él como para defenderlo. En el Bajo-Egipto, la diosa cobra (Outo-Bouto) era parte de la titulación regia y la diadema real estaba formada por una serpiente⁹⁸.

II) Era muy usada como amuleto⁹⁹. El Ureus era llevado por el rey y los sacerdotes y sacerdotisas de Ra¹⁰⁰.

III) Era el símbolo de la divinidad. En Babilonia el dios Ea estaba simbolizado por la serpiente. Igualmente la diosa Innina¹⁰¹. Los descubrimientos de la cueva de Gezer probarían, cuando menos, que era representativa de cultos hacia algunas divinidades. (Algunos, como por ejemplo Macalister¹⁰², se atreven a asegurar que en el antiguo Canaan existían también

⁹⁵ Sap. 2, 24.

⁹⁶ Jov. I, 6-12 (passim) y II, 1-7 (passim).

⁹⁷ Apoc. 12, 9.

⁹⁸ La necrópolis de Tebas es una prueba concluyente de esto, ya que tiene sus muros llenos de estas representaciones. En los fundamentos del templo del dios sol en Babilonia, aparece una tableta, en la que la serpiente hace como de baldaquín o conopeo al dios del sol que está sentado en su trono. (cf. “Verbum Domini” 1924, pág. 343. “De serpentibus in religione Babiloniorum”).

⁹⁹ “Enciclopaedia of religion and ethics” T. 11, pág. 402.

¹⁰⁰ Idem. Cf. etiam “Espasa-Enciclopedia” T. 55 pág. 565.

¹⁰¹ Idem. pág., 403. Cf. etiam Erman “La religion Egyptiens” Paris 1937 pág. 69.

cultos ofiolátricos. Alegan posibles pruebas, entre otras el texto de II Reg. XVIII, 4, afirmando que probablemente esa idolatría en Israel deriva de viejos cultos locales)¹⁰³. Por último Sellin en dos casas de Ta'annak¹⁰⁴ (del pleno período cananeo o del principio del israelita) encontró dos cabezas de serpientes como dioses lares. Y entre las ruinas de un pequeño templo en Susa¹⁰⁵, también se halló una laminilla de bronce de forma serpentina mezclada con las diversas piezas del mobiliario y decoración del templo, que los sabios de la misión de Morgan¹⁰⁶ consideraron emblema divino.

IV) El mito le atribuía alguna influencia sobre el hombre. Como ya dijimos, su misterio se tejió en base a su singular modo de reptar, a su mirada fascinante y a la fuerza de su abrazo de lucha. Ahora bien como muchas especies viven cerca de los ríos y los arroyos¹⁰⁷ la interpretaban patrona de la fertilidad, creyendo que tenía poder para dar o retener el agua que fertiliza los campos.

V) Por último, se conocen también dioses-serpientes. Por ejemplo en Egipto, *Ranut*, diosa encarnada en una serpiente. En Babilonia *Serakh* dios del trigo¹⁰⁸. *Ningizida* dios de la tierra y *Kadi* dios de la vida¹⁰⁹. Se sabe también que los Fenicios la divinizaron gracias a su feroz naturaleza (respiración fuerte,

¹⁰² Cf. H. Vincent "Canaan" 1914 pág. 117 (ver figuras 81 y 121).

¹⁰³ Narra el texto que el rey Ezequías machacó la serpiente de bronce fabricada por Moisés para la curación de la plaga de Núm. 21, 6 porque hasta entonces los israelitas, la habían hecho objeto de culto quemándole incienso.

¹⁰⁴ Vincent, loc. cit. pág. 175 ss. Cf. Sellin "Tell Ta'annak..." pág. 112).

¹⁰⁵ En Elam, sobre el golfo pérsico.

¹⁰⁶ "Memoires de la delegation..." VII, 47 - XVII, 75 - XVIII, 1-2.

¹⁰⁷ Sanchuniathon (fenicio), creía que la serpiente era el animal de vida más larga, porque podía rejuvenecerse con el cambio de su piel (Eusebio "Praep. Evang. I, 10). Esta interpretación de la muda era común; la encontramos también indicada en el Ps. VIII, 5: "renovabitur ut aquilae juvenus tua". Baethgen cita una traducción aducida por Bar Hebraeus en la que el águila envejecida, renueva su plumaje. Rashi agrega que al cambiar sus alas aspira nueva juventud. (cf. Frazer "Le folklore dans l'ancien testament" 1954, nota 56).

¹⁰⁸ "Enciclopaedia of religion and ethics" loc. cit. pág. 403.

¹⁰⁹ Hauret "Origines" pág. 157.

signo de poder)¹¹⁰. Completando el cuadro citaremos a la diosa pareja de Ptah (la dama-serpiente del Sinaí, según la interpretación de Albright)¹¹¹.

La influencia de todas estas creencias, tenía que hacerse sentir en el seno del pueblo escogido dejando huella en las propias tradiciones. Por eso, al ser un elemento mítico conocido por todos, sirve, como ningún otro, para que el autor lo use en representación de ese poder del mal que debe concretar de alguna manera visible. Y se hacía más precioso aún porque la repugnancia de su vista lo hacía a ojos de todos los semitas, más odioso.

Añadiremos (contra algunos exégetas) que este animal no parece haber sido entonces símbolo fálico. Con esto negamos cabida a las interpretaciones de cualquier aberración en el orden del sexo.

En el m. o. antiguo, no se hallan datos verdaderamente positivos para esta significación. Las diosas representadas con serpientes arrolladas a sus muslos, en diversas posiciones y alusiones nada ocultas, (incluso el de la placa babilónica con la figura de Nergal) no hacen suficiente argumento. Más tarde, en culturas posteriores, (Grecia por ejemplo) se conservan ritos culturales de esta especie. Podríamos citar los que Clemente de Alejandría narra en el *Protrepticon* (II, 19-20-21). También el conocido mito del nacimiento de Dionisio. Y en la India la serpiente es directamente asociada con los poderes

¹¹⁰ Ferguson supone que estos cultos tuvieron origen en los pueblos turanos del Bajo-Eufrates, pero que ni los semitas ni los arios los adoptaron como objeto de adoración. (Espasa T. 55 pág. 565).

También se la conocía en el mundo cananeo en relación de divinidades Cf. James B. Pritchard "Palestinian figurines" (American Oriental Society - 1943) N° 36 y 37 pág. 7-8. También N° 237, 238, 239, 240 pág. 27.

¹¹¹ Coppens loc. cit. pág. 17. Ceupens en "Quaestiones selectae ex historia primaeva" (pág. 185) dice que los Arabes entendían que las serpientes buenas (ellos las dividían en dos clases, buenas y malas), vivían en las fuentes y desde allí emanaban salud, defendiendo de las enfermedades a todos los que bebieran de sus aguas.

Además en Babilonia era el prototipo de la perversidad y en el más remoto Egipto "*detalle que Israel pudo haber asimilado en su cautiverio*" la serpiente Apófisis era la enemiga nata de los humanos cf. Sertillanges O. P. "El problema del Mal" - Madrid 1951, pág. 41.

sexuales (v. c. en el culto a Saiva¹¹². Pero todo esto es posterior al Génesis. ¿De dónde pues interpretarlo tan crudamente? Además, en la hipótesis de que esta interpretación fuera científicamente posible —non concessio— no es ello razón suficiente para admitir que el Génesis la haya incluido en fuerza de esta circunstancia a fin de indicar o insinuar un pecado sexual.

Resumiendo entonces todo lo expuesto tan en síntesis, diremos que el autor usa de este personaje-serpiente, dado el valor representativo que tenía en relación a las falsas divinidades y en fuerza de la influencia que culturas anteriores (v.c. Canaan) o vecinas (v.c. Babilonia) mantuvieron sobre el círculo de imágenes comunes a la cultura del pueblo elegido. Y no intenta decir que fuese un animal poseído ni que el demonio se presentara bajo esta forma determinada¹¹³ sino que sólo encarna en ella al poder del mal.

Específicamente contra Coppens daremos algunas razones internas a la misma Biblia:

Primero: Nunca en la Sgda. Escritura aparece la serpiente como representación o símbolo del pecado de la carne.

Segundo: Allí mismo haciendo relación al Génesis, se encuentra (cf. Sap. y Apoc. —antes citado—) en lugar de este *personaje-serpiente*, al *diablo* y a *satanás*, personificaciones definitivas del poder del mal. Y según el Apocalipsis es lo mismo el seductor y el diablo y satanás y la serpiente antigua (Apoc. 12, 9).

¹¹² Aún hoy existen templos donde se tributan estas clases de cultos licenciosos. Por último no queremos dejar de nombrar a Schoebel "Le mite de la femme et du serpent", quien cita a Agripa de Colonia, como testimonio de estas interpretaciones.

Recordemos que el culto serpentino de Grecia es más crudo que el de otras partes. (cf. v. gr. Clemente de Alejandría "Protepticon" II, 12, 2 cuenta allí una orgía bacquico-dionisíaca, cuyo signo es una serpiente consagrada: "...se comían carnes crudas en un delirio sacro" y los que distribuían ritualmente las carnes de las víctimas, estaban coronados por serpientes. En II, 16 habla de un rito de iniciación cultural, donde para testimoniar la unión de Zeus en forma de dragón con su propia hija Pherephata, se hacía caminar sobre el pecho del iniciado una figura serpentina).

¹¹³ El demonio pudo haberse presentado en forma de serpiente parlante, así como el Arcángel Rafael se presentó a Tobías en forma de un hermoso joven. (Tob. 5, 4 y cap. 12).

Tercero: El contexto no exige esta interpretación y más bien la rechaza.

Cuarto: Hasta después de Moisés (II Reg. XVIII, 4) no aparece la ofiolatría entre las prevaricaciones del pueblo de Israel, ni ninguna otra forma de culto serpentino. Por lo tanto no hay suficiente fundamento para interpretarla en función de un pecado de religión¹¹⁴.

Debemos ahora preguntarnos cuál es la justa posición desde el punto de vista exegético. El prenotando es que la clave de este enigma se encuentra precisamente en la mención de la misteriosa ciencia del bien y del mal. Aclarado esto, confirmaremos con algunos textos paralelos, la posición que seguimos.

Por partes:

A) *EL ARBOL DE LA TENTACION ES LLAMADO: "DE LA CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL".*

Aparece claramente a la simple lectura del capítulo, que el autor ha pretendido hacer resaltar este árbol sobre todas las demás plantas del jardín, porque lo nombra de modo especial¹¹⁵ y lo sitúa en el medio del vergel¹¹⁶.

Los datos que nos proporciona la misma página, no esclarecen en nada su naturaleza. Únicamente especifica su im-

¹¹⁴ II Reg. XVIII, 4: Cuando subió al trono Ezequías, hijo de Ajab Rey de Judá: "...quitó los lugares altos, quebró los massebás, taló la esserá y machacó la serpiente de bronce que había fabricado Moisés, porque hasta aquel tiempo los israelitas le habían quemado incienso...".

¹¹⁵ Notamos que el texto masorético lee al árbol de la vida como situado en el centro del jardín. Y recién después cita al de la ciencia. Pero creemos que el tenor del relato y además la mención que Eva hace del árbol "que está en medio..." cuando se refiere a la prohibición divina (III, 3); amén de que el árbol de la vida juegue en el relato un papel de mucha menos importancia (ninguna si exceptuamos III, 22-24), hace conveniente aceptar la corrección de Kittel, de mudar la Waw ilativa que aparece antes de la palabra —árbol— (u'es —y el árbol—) poniéndola antes de betok (—en medio—); leyéndose entonces así: "... el árbol de la vida y *en medio* del jardín el árbol de la ciencia del bien y del mal". Tal vez esta posibilidad apoye a los que defienden que el árbol de la vida es una interpolación posterior. Pero esto no hace a lo nuestro.

¹¹⁶ No necesariamente el centro geográfico, sino el lugar de mayor importancia,

portancia geográfica porque ha enraizado en el centro del Paraíso. La narración lo menciona tres veces: primero lo dice creado por Dios y para el hombre, junto con las demás plantas del jardín; y lo sitúa (Gen. II, 9); más adelante cuando Dios impone su precepto (Gen. II, 17); y luego al tentar la serpiente a Eva, se hace también referencia al árbol del medio del Jardín que el Señor había prohibido tocar (Gen. III, 3). Por último, está insinuado al final del capítulo tercero, cuando Dios declara que el hombre, por el discernimiento del bien y del mal, se ha vuelto "... como uno de nosotros" (Gen. III, 22).

Después desaparece por completo del relato bíblico.

El análisis de estos textos sólo nos indica que sobre este árbol recayó el precepto divino y que guarda una especial relación con alguna ciencia determinada. Lo cierto es que no se explica su naturaleza. Los datos que nos proporcionan las culturas anteriores o coetáneas, de las que el autor o las tradiciones hubieran podido tomar esta figura, no aclaran en absoluto el pasaje. Mangelot entiende que es llamado así por el precepto que caía sobre él y no porque el nombre debiera significar para nada sus propiedades esenciales. Refutando a Schoebel ("*Le mythe de la femme et du serpent*"), niega que el árbol sea un símbolo de la unión conyugal (detalle que compartimos absolutamente) ya que habiendo creado Dios a Adán y Eva como marido y mujer (Gen. II, 24; I, 27-28) no parece posible que les haya vedado precisamente el poderse multiplicar, fin primario del matrimonio.

¿Cuál fué entonces el de la prohibición? Se nombran varios. La higuera por ejemplo, porque parecería conveniente que el mismo árbol que provocó el pecado sirviera luego para cubrir las desnudeces de los pecadores¹¹⁷. Otros han pensado en el

¹¹⁷ Teodoro y Procopio de Gaza interpretan así basándose en el mismo texto que narra: "... entonces abrieron los ojos de ambos y comprendieron que estaban desnudos, por lo cual se entretejieron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores". (Gén. III, 7) - R. Juda dice que la planta del pecado ha sido el trigo, porque el niño —con la típica frase hebrea— no aprende a decir padre ni madre antes de haberlo comido. (Talmud de Babilonia, Trat. Berakhoth VI, 2. París 1871 pág. 391. Cf. etiam Vigouroux "*Dictionnaire de la Bible*" T. I, Ira. parte, pág. 897-898.

manzano¹¹⁸ fundándose en Cant. VIII, 5¹¹⁹. Poco cuesta medir la simpleza de estas razones extrañas a la exégesis. Por otra parte, parece que es de propiedad exclusiva del Génesis, porque no lo volvemos a hallar en la Biblia ni tampoco es conocido —a nuestro entender— en las culturas de entonces. Se encuentran frutos de la vida (en el poema de Gilgamesh, la serpiente roba al héroe la preciada hierba de la vida que lo hubiera hecho inmortal). Pero en ninguna parte encontramos plantas que den conocimiento ni menos que este conocimiento eleve a los hombres a la altura de los “dioses”. Con todo del hecho de que el centro real de la escena lo ocupe este árbol, se deduce que todo el relato de la tentación deba girar en su torno y recibir de él el sentido exacto de su explicación.

B) *LA TENTACION MENCIONA EXPRESAMENTE EL CONOCIMIENTO.*

La serpiente presenta como última razón (o como razón principal) para mover a Eva al pecado, la transformación que la ciencia obrará en ellos. Lo cual queda confirmado cuando Dios añade que el hombre ha usurpado algo propio de los Eloim. (Gen. III, 22). Eva no es tentada por el aspecto bonito o gustoso de la fruta en cuestión sino por el conocimiento especial que va a otorgarle. Según esta primera perícopa debemos interpretar todo el factor psicológico que el autor desarrolla en el proceso de la tentación a la mujer, antes de que ella sea convencida del todo y se mueva al pecado: “...y la mujer vió que el árbol era bueno para comer y concupiscible a los ojos...” (Gen. III, 6a.). Parece lógico que ya antes de la tentación hubiese comprendido que el árbol tenía lindos y deliciosos frutos, lo que sin embargo no le había movido a comerlos. Entonces el único móvil del pecado fué querer ser como “dioses”. Y la esencia de la tentación, consistió en que fuera “...deseable para entender” (Gen. III, 6b) ¿Cuál fué el resultado del pecado? Se “abrieron los

¹¹⁸ Cant. VIII, 5: ¿Quién es esa que sube del desierto apoyada en su amado? Bajo el manzano te desperté, allí te dió a luz tu madre...” ¿Puede esto referirse al Génesis?

¹¹⁹ cf. el artículo de Mangenot en “D. de la Bible” Vigouroux - loc. cit.

ojos de ambos y comprendieron que estaban desnudos... (Gen. III, 7a.). Advirtamos la sutileza psicológica: la serpiente no ha mentido sobre lo que la mujer conoce y pregunta inocentemente *si es cierto* que Dios ha prohibido comer de algún árbol del vergel. La mujer responde exageradamente llena del miedo propio de quien teme acarrear un castigo: no sólo entiende que no debe comerse de la planta, pero ni siquiera tocarla. (Gen. III, 3). El tentador le propone sus razones y a medida que la mujer va considerando el objeto, contemporiza con la seducción haciendo que lo codicie cada vez más hasta ceder. Y el esposo que está a su lado no se lo impide (Gen. III, 6a.)¹²⁰.

C) **LA MUJER PERCIBE ESTE ASPECTO ESPECIAL DE LA TENTACION PORQUE ADVIERTE QUE ES "...APETECIBLE PARA CONSEGUIR INTELIGENCIA".**

En estas pocas palabras aparece la trabazón que el autor teje entre el pecado y el conocimiento que el pecado proporciona, como si explicara que la última causa que determinó la expulsión del Paraíso fuese la conquista de un conocimiento vedado.

Pero este verso merece especial mención, ya que hace argumento muy valedero para nuestra proposición.

El texto masorético dice: "*nehmad le hashkil*" que los LXX tradujeron: "agradable para comprender"¹²¹. La Vulgata, con todo, dice: "aspectuque delectabile", consagrando la tendencia de la Vetus Latina, que desplaza este versículo a la proposición anterior, refiriéndola entonces no al conocimiento que pu-

¹²⁰ Gén. III, 6d. En este verso se presentan varias dificultades. Si Adán estaba junto a Eva cuando ésta fué tentada por la serpiente, ¿por qué no lo fué él también al mismo tiempo? Si comprendió la falacia de la tentación, ¿por qué no precavio a su mujer? ¿por qué cupo a la mujer el primer paso hacia el pecado? Largement (Cahiers du C. O. B. - juin 1952) encuentra aquí una alusión a la entrega personal de Eva para el pecado (traduce: "et donna aussi a l'homme, le sien, *avec-elle même*, et il mangea..."). Explica que la ausencia de complemento directo al fin de las últimas palabras y la persona de *imah*, son dos indicios de que la entrega que aquí se narra es la personal de Eva. El don de sí-misma. Nosotros no compartimos esta opinión por las razones anteriormente expuestas.

¹²¹ ὁκαιόν ἐστιν τοῦ con sentido de "oportuno", de ὁκαιος

diera dar el fruto sino al que de él tenemos: "speciosum ad intuendum" o "bonum est oculis ad videntum et cognoscendum". Y así traduce Agustín "Quia placet oculis videre et decorum est cognoscere"¹²².

Las traducciones de hoy que se basan en el texto hebreo directamente, vuelven a darnos la tónica que estas otras menos ajustadas habían perdido, ocultando un detalle, que al tiempo que parece crear un problema de exégesis, es, sin embargo, fundamento para una solución —a nuestro modo de ver—, más integral, como lo probaremos en adelante¹²³.

"Haskil" significa entender.

Es lógico que la fruta le represente de alguna manera, a la mujer, la promesa de la serpiente. La relación al conocimiento que, con la comestión de la fruta prohibida, adquirirán los protoparentes, debe estar claramente visible en el objeto de la tentación, a fin de que pueda ser apreciada, y ser móvil para el pecado. No hace al caso que la fruta sea o no en realidad apta para dar conocimiento. Basta que a la mujer le haya parecido así y, ofuscada por la tentación y el deseo de adquirirla, viera en su objeto, lo que en realidad éste no tenía. El caso es, y a esto nos referimos, que el acento de la frase está puesto precisamente en que la mujer comprendió —con fundamento o sin él— que este fruto servía para otorgarle algún conocimiento que ella entonces no poseía¹²⁴.

No deja de ser todo esto, una razón más, para interpretar que las cosas no sucedieron necesariamente como aquí se las narra en cuanto a la literalidad de los detalles.

Porque si es evidente que no existe ningún árbol poseedor de este privilegio singularísimo de dar ciencia, no lo es menos que la mujer del relato, no tenía por qué creer —bajo ningún

¹²² De Genesi ad Litteram 11, 1.

¹²³ Largement traduce: "et que l'arbre était d'un usage desirable" ¿Será porque toma a "ciencia" en un sentido crudamente experimental? Cf. nota 40.

¹²⁴ Nosotros defendemos que el tenor del relato exige un fruto objetivamente presentado como apto para alcanzar conocimiento, ya que el hombre por el pecado lo adquiere como lo atestigua el vs. 22. Pero Hein, p. ej. interpreta que es sólo así en la imaginación de la mujer pero que objetivamente no era apto para entender.

concepto— que una planta cualquiera fuera capaz de aumentar el caudal de conocimientos que ella poseía.

O sea que el autor del Génesis, está usando de una presentación literaria. Y sea propia o tomada de las figuras de su ambiente cultural —no interesa—, hace que bajo ella (puesta para la mejor comprensión de los que de otra manera no iban a entender la historia que relata) quede latente la verdad trascendental.

Caben aquí dos preguntas ¿es este párrafo una glosa? Respondemos que no. No se prueba que lo sea, y se explica perfectamente bien dentro del tenor del relato. Nos atreveríamos a agregar que no puede ser una glosa, porque esta mención es necesaria en el texto que tan bien cuida de los detalles psicológicos de la tentación.

La segunda pregunta será: ¿el árbol y su fruto son un símbolo? ¿Puede ser que signifiquen una realidad absolutamente distinta, y que la naturaleza de la figura usada sea la clave de lo que en realidad ocurrió?

Hay hoy quienes así lo pretenden, como Lusseau por ejemplo, diciendo que el pecado consistió en la ruptura de una prohibición alimenticia ¹²⁵.

Ya hemos hablado en su lugar, del simbolismo en la serpiente del Génesis. Y acotaremos solamente ahora contra estas teorías, que el símbolo en la Escritura no goza de la interpretación que Lusseau pretende para el árbol de la ciencia. No podemos hacer regla, de que la explicación de un símbolo deba

¹²⁵ Cf. Hauret "Origines" pág. 146. La tesis de la restricción alimenticia aparentemente encuentra eco en el precepto que puso Dios a Noé después del diluvio. Pero decimos aparentemente, porque en realidad el símbolo no cabe en el capítulo que nos ocupa. Entendemos que la simbólica no puede ser inconsciente; por lo tanto —en esta hipótesis— el autor, conscientemente habría disfrazado una realidad conocida no sólo por él sino por todos aquellos a quienes inmediatamente estaba dedicado al relato. ¿Si nó, para quién hubiera sido escrito? El símbolo debe decir algo más o algo distinto de lo que expresan las palabras; y la clave de su solución debe encontrarse en otra parte. Ahora bien ¿dónde se puede hallar la clave de la solución del Génesis? ¿Con qué valor vamos a determinar esta o aquella especial interpretación si el texto no da pie a ninguna singularmente? Más bien creemos que el autor no quiere decir nada distinto a lo que en realidad dice. Porque él ha recibido de la tradición esta verdad, recubierta de singulares modos de expresión. Y los usa, para que la verdad pueda ser comprendida por todos. No es símbolo, ni es metáfora, ni es alegoría. Es sólo una presentación literaria.

seguir la línea de su figuración, porque en la Biblia adquieren explicaciones casi siempre muy diversas.

El que los hechos estén presentados de esta manera particular, se debe a que el medio cultural de la época, usaba de los motivos que aparecen en nuestro relato. Y como el autor ha debido narrar la verdad, de una manera concreta, tuvo que exponerla en las expresiones que él y sus coetáneos conocían. Por eso no nos interesa encontrar en el Génesis, restos de una o más antiguas tradiciones que hayan dejado en él sus propias huellas. Y no nos interesa, porque como quiera que en esas tradiciones esté narrada la verdad revelada, su teología, su substancia, es siempre la misma.

Hay otra segunda pretensión en este orden y es la de los que encuentran en el árbol de la ciencia del bien y del mal, un símbolo de la naturaleza femenina. Así, por ejemplo, Jean Guitton.

Su razonamiento es sencillo. Si Eva recién tiene conocimiento del sexo, después de la falta, es indiscutible que el sexo es un producto de la falta (!). Es cierto que puede serlo sólo indirectamente proveniente de un desequilibrio general con que haya sido castigada la naturaleza toda; sin embargo, es más verosímil —para él— interpretar que el pecado guardaba una obscura relación con el cuerpo¹²⁶. Dice Guitton que para algunos autores antiguos el árbol del bien y del mal representa la naturaleza femenina, en cuanto puede ser para el hombre principio de deficiencia moral, ya que el falso amor como los falsos placeres del conocimiento, desvían al hombre de su fin espiritual.

Si bien es cierto que el pecado obscurece en el hombre el gusto de los bienes duraderos, sin embargo despierta una falsa exaltación y le otorga un vivo sentimiento de conocer. Apasiona.

San Agustín nota en sus Confesiones esta soberbia de pensamiento que se sigue a la falta; esta vana ilusión del acrecentamiento del saber. El pecador —acaba Guitton— no busca en el fondo, tanto gozar, cuanto conocer.

¹²⁶ Jean Guitton loc. cit. pág. 102.

Y no siendo posible entre Adán y Eva ni la fornicación ni el adulterio, intenta decir que Dios había puesto a la primera pareja un precepto temporario de abstención conyugal. Pero para comprender este precepto divino, debe admitir que Adán y Eva eran infantes o adolescentes.

Ahora bien, no creemos que el relato admita esta posición de infancia en los primeros padres, conocedores, dominadores, reyes de lo creado ¹²⁷. No vamos a negar que esta interpretación de Adán niño, no es ajena a algunas exégesis de la Patrística, pero allí mismo encontramos su refutación. No vamos a citar sino a San Agustín: "Visum est quibusdam duos primos illos homines nuptias suas fuisse furatos, et ante mixtos esse concubitu quam eos qui creaverat copulasset, quam rem nomine ligni fuisse significatam, unde prohibiti erant donec oportuno tempore iungeretur. Quasi vero in ea aetate facti esse credendi sint, ut expectanda esset maturitas pubertatis, aut non illud tunc legitimun esset cum primo fieri potuisset, cum autem non potuisset non utique fieret: nisi forte sponsa erat a patre tradenda et expectanda erat votorum solemnitas, et convivii celebritas, et dotis aestimatio et conscriptio tabularum. *Ridiculum istud est*; praeter quod a rerum gestarum proprietate discedit quam suscepimus asserendam, et quantum Deus donare voluit asseruimus" ¹²⁸.

Sumemos a esto la falta de argumentos para probar que el árbol de la ciencia era conocido en el medio oriente como representativo de la naturaleza femenina.

El ambiente de dependencia del hombre con respecto a Dios, en el Géncsis es evidente. Pero el Dios-ayo que cita el P. Asensio ¹²⁹ no argüiría un estado de infancia en los protoparentes, porque, como bien dice él, este ambiente no es propio de los primeros capítulos, sino de todo el libro del Génesis. Y con la misma razón con que este detalle quisiera llevarnos a la inter-

¹²⁷ Adán impone nombre y conoce que Eva es "carne de su carne". El color del relato no parece mostrar a un Adán infante.

¹²⁸ San Agustín "De Genesi ad Litteram" 11, 41 (57) ML T. XXXIV, c. 452.

¹²⁹ "El primer pecado en el relato del Génesis" Estudios Bíblicos, Madrid (1950) —IX— pág. 171.

pretación de un Adán y una Eva niños, ya en su edad, ya en su conciencia, podríamos hablar de un Noé dependiente como un niño de su ayo, frente a la figura de Dios, Padre y Guía de cada uno de sus pasos. Y niño, también al pueblo todo de Israel, tan favorecido siempre y tan privilegiado del Señor.

Ultimamente, ¿hay acaso aquí restos de misoginia?

No lo entendemos así, ya que Eva en el recital no es presentada como una seductora. Recuérdese que el capítulo nada expone del desenvolvimiento de la tentación de Adán, como antes lo había hecho con la mujer frente a la serpiente. Evidentemente el tentador único del relato es esta especial personificación del poder del mal. El hecho de que la mujer diera a comer la fruta a su marido no es sino un matiz. El tentador seduce directamente a Eva. Y el autor usa de esta presentación en virtud de la mayor impresionabilidad de su sexo. El que en el relato Eva haya llevado a Adán al pecado no es más que un accidente, porque muy bien se le podría hacer desaparecer sin que la verdad allí contenida se pierda o se inmute para nada.

Es una falta común a los dos esposos. Y cada uno de ellos lleva en ella su propia culpa. Peca la comunidad. La pareja única que existía.

No encontramos ningún fundamento misogínico en todo esto.

Mas bien nos inclinamos a creer que aparece así en el viejo recital, no por aminorar el valor de la mujer a los ojos de todos, sino por ser ésta una nota común de la sabiduría hebrea. Siempre encontramos a la mujer junto a las grandes prevenciones y junto a las grandes hazañas de Israel. Si se nos pinta una Jezabel y una Atalia, si se nos recuerda que las mujeres de Salomón fueron causa de su caída desde el altísimo pedestal de toda su sabiduría, también se nos habla de una Judith modelo de religión, de una Esther que salva al pueblo del exterminio decretado por Asuero y de la madre de los macabeos, dechado de fe en Dios.

La madre del Génesis es participante del pecado, culpable de la falta; pero no más que el propio Adán.

1) EL SENTIDO DE "CIENCIA" EN LA CULTURA HEBREA ANTIGUA.

El análisis que hasta aquí hemos hecho nos muestra la estricta ilación que guarda la tentación del Paraíso con la ciencia del bien y del mal. Exactamente, que la tentación no recae sobre la comestión como tal, sino en razón de que ésta proporciona al hombre una ciencia que el precepto de Dios había vedado.

¿Cuál era entonces esa ciencia y qué especial significado podía tener? ¿Por qué hacía a los hombres como "dioses"?

Trataremos de encuadrar en diversas categorías las principales significaciones que tiene *yada'*, en la literatura del A. Testamento.

a) Cuando se usa hablando de Dios goza, en general, de un sentido providencial.

Por ejemplo:

—“Tú Yahvéh, *conoces* a tu siervo...” (II Sam. 7, 20). David habla con Yahvéh, agradecido de la especial *providencia* que habrá de tener con su stirpe, consolidando su trono para siempre.

—“Sólo a vosotros he *conocido* (dice Dios) entre todas las stirpes de la tierra...” (Amos 3, 2). El Profeta está narrando el castigo que vendrá sobre los israelitas por culpa de sus iniquidades. Se lamenta Dios de haberlos preferido a todos.

—“Yo te *conocí* en el desierto, en el país de la sequedad...” (Oseas 13, 5). El profeta refiere su último anuncio de ruina y de castigo, antes de prometer el perdón si Israel se arrepiente. Y en labios de Yahvéh dice que Dios los libró de Egipto y los *amparó* en el desierto. (*yédà thika*).

—“Yahvéh *conoce* a quienes se acogen a Él...” (Nahum 1, 7)¹³⁰. Es evidente que no puede referirse a un cono-

¹³⁰ Podríamos citar también el texto de Jeremías 1, 5 donde Dios le dice: “antes que te formara en el vientre te *conocí*, y antes que salieras del seno materno te consagré...”. El paralelismo indica que *conocí* significa una especial providencia de Dios para con el Profeta, a quien llamó para esa sublime misión desde el primer instante de su vida.

cimiento común, puesto que Dios lo conoce todo; por lo tanto, debe indicar una especial providencia que Él habrá de tener para quienes se acogen a su patrocinio.

- b) Cuando se usa del hombre, muchas veces tiene sentido de aceptación.

Por ejemplo:

- “Sus acciones no les consienten volver a su Dios; pues un espíritu de fornicación reside en su interior y no *conocen* a Yahvéh” (Oseas 5, 4). Indica que la obcecación del pecado impide al hombre volver a Dios. Es como si no *aceptaran* sus mandatos y no le reconocieran como Señor.
- “Y los depositarios de la ley no me *conocieron* y los pastores prevaricaron contra mí...” (Jeremías 2, 8). Se apartaron de Dios. Bien sabrían los depositarios de la ley quién era Yahvéh. Por lo tanto —este conocer—, tiene que referirse a la rebelión. Así lo indica el paralelismo con el segundo estico. No conocer a Jahvéh es igual a prevaricar.
- “Ahora bien, los hijos de Elí eran unos malvados, no *reconocían* a Yahvéh, ni las obligaciones de los sacerdotes para con el pueblo” (I Sam. 2, 12). Siendo los hijos del Sumo Sacerdote, este párrafo no puede referirse al conocimiento especulativo de Dios que comprenderían perfectamente bien. No reconocer a Yahvéh —pues— es igual a no cumplir con Él.
- “Derrama tu ira en quien te *desconoce*...” (Ps. 79, 6). Sobre el reino que desprecia al Señor vengan las calamidades que ahora está sufriendo el pueblo elegido.

En general, goza también de otros diversos significados¹³¹, como por ejemplo, advertir, observar, enterarse discernir, etc.

¹³¹ Una breve síntesis:

- a) *conocer*: Deut. 34, 10: “...Moisés a quien *conoció* Yavéh cara a cara”.
- Ps. 50, 11: “*conozco* bien las aves de los cielos”.
- b) *reconocer*: Deut. 8, 5: “... reconoce pues en tu corazón... que Dios te ha corregido...”.
- c) *advertir*; *observar*; *enterarse*: Esth. 2, 11: “el mayordomo se paseaba cada día ante el gineceo para *enterarse* de la salud de Esther...”.

Pero siempre tiene un matiz experimental. Recorramos algunas citas más claras:

- “Y *sabréis* que Yo soy Yahvéh, Dios vuestro...” (Ex. 6, 7)¹³². Se trata de las promesas que hace Yahvéh al pueblo elegido, por medio de Moisés. Bien sabían los israelitas quién era su Dios, después de haber mantenido su religión monoteísta a través de la idolatría gentil. Hay que confrontar su significación con el verso anterior donde el Señor les promete que los va a liberar de los egipcios y los va a redimir de su esclavitud. Por eso sabrán los israelitas que Yahvéh es su Dios. O sea, en esto lo van a experimentar.
- “*Comprende* y considera cuán malo y amargo es abandonar a Yahvéh, tu Dios...” (Jerem. 2, 19). El Profeta increpa a Israel su apostasía y después de narrar las calamidades que les sobrevinieron proclama amargo haberse alejado de Dios. Les está aconsejando experimentar en estos castigos, la tristeza de ser abandonados de Yahvéh.
- “...voy a invocar a Yahvéh y enviará truenos y lluvia para que *comprendáis* y veáis que ha sido delito grave... pedir un rey...” (I Sam. 12, 17). Idem.
- “*Conocerás* que tu tienda es toda paz y cuando pases revista nada echarás de menos” (Job. 5, 24).
- “No quedará viuda ni *sufriré* orfandad...” (Is. 47, 8).
- “Una palabra de castigo cayó sobre Israel y la *conoció* el pueblo entero...” (Is. 9, 8). Lo sufrió el pueblo entero.

Jer 38, 24: “nadie se *entere* de estas palabras, de lo contrario morirás...”.
 Lev. 5, 1: “...si uno pasare *habiendo oído* palabras de maldición —visto u oído— y no lo dijere...”.

- d) *comprender*: I Reg. 20, 7: “*considerad* y ved que este hombre trata sólo de hacer daño...”.
- I Sam. 24, 12: “*conoce* que no hay en mí mala intención ni culpa...”.
- e) *discernir*: II Sam. 19, 36: “tengo ochenta años y ¿caso *discierno* lo bueno de lo malo?”
- f) *experimentar*: Eccles. 8, 5: “quien observa lo preceptuado no *conoce* cosa mala...”.

¹³² Podríamos citar también a Ezeq. 6, 7, que dice al anunciar la devastación del reino de Israel: “y quedarán los heridos de muerte en medio de vosotros, y sabréis que Yo soy Yahvéh”. Lo experimentarán en el castigo. Para toda esta materia, cf. J. Pedersen “Israel, its Life and Culture” I-II pág. 109, 245 ss. (cf. etiam de Vaux, “R. Biblique” 1949, 56 pág. 304).

—“Llegaron los días del castigo, llegaron los días de la paga; los *conocerá Israel...*” (Oseas 9, 7). Idem.

Más apodícticos aún son los textos que usan de este verbo para indicar la unión conyugal o alguna aberración del sexo:

—“...y en cuanto a personas, de mujeres que no *habían conocido* varón el total de almas era de treinta y dos mil...” (Se refiere al botín ganado contra los madianitas) (Núm. 31, 35).

—“Ella (la hija de Jefté), no *había conocido* varón” (Judith 11, 39).

—“...hallaron entre los moradores de Yabés de Galaad, cuatrocientas doncellas que no *habían conocido* varón por ayuntamiento carnal y las llevaron al campamento de Siló en tierra de Canaan” (Juec. 21, 12).

—“Elcana *conoció* a Ana su mujer... y aconteció que al cabo del tiempo después de haber concebido...” (I Sam. 1, 19).

—“...pero el rey no la *conoció*” (David a Abisag, la sunamita) (III Reg. 1, 14).

—“Matad a todo varón entre los párvulos (igual a toda mujer) que haya *conocido* varón cohabitando con él...” (Num. 31, 17).

—“Saca al hombre que ha entrado a tu casa para que le *conozcamos*”. El contexto indica su sentido peyorativo (Juec. 19, 22).

Particularmente en el Génesis:

Se usa para la interpretación de los sueños, cuando el Faraón dice a José: “puesto que Dios te ha dado a *conocer* todo esto, nadie es sabio como tú...” (Gén. 41, 39). Tiene el sentido de revelación. También cuando Abrahán pide un signo a Dios que le indique cuál ha de ser la tierra que habrá de poseer (Gén. 15, 8). Por último, en Gén. 41, 31 (“esa abundancia no se *conocerá* en el país...”.) toma un matiz más material aún —como indica todo el contexto—, de *no bastar, no alcanzar*, etc.

Demás está recordar que en otros muchos versos del Génesis tiene aquel sentido crudo del que hablamos antes (cfr. Gén. 4, 1; 4, 17; 4, 25; 19, 8; 24, 16; 38, 26; 19, 5; etc.).

Esta rápida recorrida a través del A. Testamento nos muestra que la significación de *YADA'*, aunque variable, goza sin embargo de un matiz de posesión que da al verbo un sentido experimental. Indica, ante todo, orden a una posesión vital; y dentro de este género adquiere toda una gama de valores diversos. Lo cierto es que hasta la literatura sapiencial —donde ya entra la concepción griega a influenciar sobre la expresión—, la idea de ciencia guardaba este modo peculiar. Por eso aún hablando de Dios —y aunque no le atribuya un conocimiento igual al del hombre—, la Biblia no se aparta de esta concepción primitiva de *dominio*. Para Él, *ciencia* será *providencia*¹³³. En fin, concluiremos, el conocer para el hebreo es una posesión. Sentir —en su amplio y latísimo significado— un hecho concreto.

Aplicando ahora estas conclusiones a la página que nos ocupa, debemos aceptar en el “*conocer*” del relato una concepción nada especulativa. Negamos con esto, en la tentación del Edén —según la mente del autor—, un orden meramente racional como sería la omniciencia. Quedaría completamente fuera del pensamiento hebreo. Porque no se concebía la omniciencia en un orden potencial (según enseña la filosofía). Para ellos hubiese sido conocimiento experimental de todas las cosas. Entoncec decimos que la ciencia del Génesis debe ser la experimentación de alguna cosa, porque: *yadà* primitivamente tiene un sentido experimental. Por lo tanto, “conocer bien y mal” es igual que experimentar bien y mal. Poseerlo o dominarlo, sería la expresión correcta.

2) EL SENTIDO DE LA EXPRESION “BIEN Y MAL”.

Ahora bien, esta experiencia recibe en la perícopa que nos ocupa un grado de mayor determinación, gracias a la expresión “bien y mal” que la acompaña¹³⁴.

¹³³ Ver también Romanos, cap. 9.

¹³⁴ *tob wara'* — Von Rad piensa que esta determinación de la ciencia es un anticipo de lo que el hombre va a encontrar en el pecado. ¿Puede ser un adición posterior? El Exégeta encuentra aquí un problema. Pero de todas maneras no creemos que el movimiento del relato pueda subsistir si se quita esta determinación peculiar de bien y mal; el árbol de la ciencia, sin esta especificación, sería aún más incomprensible. Además no podemos olvidar que es parte esencial de la tentación: “eritis sicut dii, scientes *“bonum et malum”*”.

El "bien" y el "mal" son dos contrarios opuestos.

En la literatura bíblica muchas veces se encuentra la oposición por contrarios para significar totalidad.

Los ilustraremos:

"entrar y salir"

—"Hoy tengo ciento veinte años, ya no puedo salir ni entrar..." (Deut. 31, 2). No puedo hacer nada; no puedo acometer ninguna empresa.

—"Bendito (scrás) en tu entrar y bendito en tu salir..." (Deut. 28, 6). En todas las actividades y empresas.

—"Maldito scrás en tu entrar y maldito en tu salir..." (Deut. 28, 19). Idem ¹³⁵.

"derecha e izquierda"

—"...indicádmelo para que yo me dirija a la derecha o a la izquierda" (Gén. 24, 49). Para que sepa lo que debo hacer.

—"... (la verdad) no se desvía ni a derecha ni a izquierda de todo... cuanto el rey... acaba de decir" (II Sam. 14, 19). O sea, lo dicho es toda la verdad. No hay nada que agregar ni que restarle.

—"...donde no había camino para desviarse ni a la derecha ni a la izquierda..." (Num. 22, 26).

—"...marcharé constantemente por el camino sin desviarme ni a derecha ni a izquierda..." (Deut. 2, 27).

—"...siguió exactamente los derroteros de David su antepasado sin desviarse ni a derecha ni a izquierda..." (IV Reg. 22, 2).

—"No te inclines ni a derecha ni a izquierda, aparta tu pie del mal" (Prov. 4, 27). Sigue siempre los preceptos del Señor.

—"...éste es el camino, id por él, ya estéis a la derecha, ya a la izquierda..." (Is. 30, 21).

—"Agúzate (espada) ya por la derecha, ya por la izquierda..." (Ezeq. 21, 16).

¹³⁵ Como textos más dudosos se podrían nombrar también Josué 6, 1; III Reg. 15, 17 y I Macab. 15, 14.

Y el Salmo 139 es un ejemplo patente de lo que venimos exponiendo:

—“Yahvéh me has sondeado y conocido; supiste *de mi alzar y de mi asiento*; mis pensamientos desde lejos viste; observaste *mi marcha y mi reposo*, y reparaste en todas mis andanzas” (1-3). “*Por detrás y por delante* me rodeaste...” (vs. 4).

Podríamos seguir citando otros modos de expresión paralelos, pero lo dicho es suficiente para darnos una idea de que la oposición por contrarios, indica totalidad.

Veamos particularmente ésta de “*bien y mal*”.

Cuando Dios se entristece de que el hombre sea: “...como uno de nosotros”, no está sino acentuando que la verdadera causa de la caída de Adán ha sido precisamente la usurpación de la nueva ciencia, que antes no poseían y que los hizo *conocedores* del bien y del mal (Gén. III, 5). Esta última expresión —de la serpiente— responde enteramente por su formulación a la del capítulo segundo donde Dios creó y puso en medio del Paraíso al misterioso árbol *del bien y del mal* (Gén. II, 9) (se usa la misma palabra; *'es hada'at* árbol de la ciencia y *yod'e* conocedores).

“*Bien y mal*” se adjunta no solamente al verbo *YADA'*, sino también a otras muchas formas verbales de distinto significado.

Por ejemplo:

Cuando la Teqoíta llegó a David por indicación de Joab, para salvar la vida de Absalom, le dice:

—“La palabra de mi Señor el Rey me tranquilice, pues como un ángel de Dios es el Rey mi Señor, para discernir *el bien y el mal*” (II Sam. 14, 17). Más adelante ella misma explica lo que quieren significar sus palabras: “...mi Señor es sabio como la sabiduría de un ángel de Dios para comprender *todo* cuanto en la tierra pasa” (II Sam. 14,20). Se hace evidente entonces que *discernir el bien y el mal* en este caso es *comprender todo*.

Otro párrafo de Samuel:

—“¿...acaso distingo *lo bueno de lo malo*?”, que dice Barzilay al Rey cuando éste quiere llevarlo junto a sí a Je-

rusalém. Demuestra un sentido de totalidad negativa. Significa: *nada*. Agrega el contexto: “¿para qué va a servir tu súbdito de carga al Rey mi Señor?” (II Sam. 19, 36)¹³⁶.

Recorramos otros textos:

- a) Que signifique todo en expresiones negativas (*nada*).
 - “Tengo poder de sobra para hacerte mal; pero el Dios de tu padre me habló ayer noche diciendo: “guardate de hablar con Jacob *ni bien ni mal*...” (Gén. 31, 29). Labán molesto porque Jacob huyó de su casa, sale a su encuentro. Pero Dios le advierte que no discuta ni pelee por eso. El hecho de que Labán narre a Jacob la revelación divina indica a las claras que lo que Dios ha prohibido no fué hablar con él, ni reprocharle ni buscar entre su séquito —puesto que lo hizo— los “terafim”, sino que le prohibió hacerle *ningún mal*.
 - “Tampoco Absalom habló con Amnón ni en bien ni en mal; pero Absalom odiaba a Amnón por cuanto había ultrajado a su hermana Tamar” (II Sam. 13, 22). Amnón había pecado con Tamar y luego la había echado de su casa cometiendo así con ella doble injusticia. Enterado de esto Absalom, quien la recibió, espera el momento propicio para vengar la infamia. Pero entre tanto no hizo *nada* contra Amnón¹³⁷.
 - “De Yahvéh procede esto, no podemos decirte ni bien ni mal...” (Gén. 24, 50). Son palabras de Betuel y Labán, dirigidas al criado de Abraham cuando fué a buscar esposa para Isaac. Al narrarles el criado los signos que Dios había dado para su búsqueda, se dieron cuenta de que todo era obra del Señor y que no debían oponerse de *ninguna manera* a su patente voluntad.
 - “Aunque Balaq me diese tanta plata y oro como cabe en su casa no podría transgredir la orden de Yahvéh, ha-

¹³⁶ Cf. “Vivre et penser”, el artículo de G. Lambert (1944) pág. 91-113 y “Etudes sur le récit du Paradis et de la chute” de Humbert (1940) pág. 82-116.

¹³⁷ El P. Asensio habla de un universalismo relativo en todas estas expresiones. Dice que no se refiere a un absoluto negarse la palabra entre los dos hermanos (aunque reconoce que bien pudiera ser éste el sentido de la frase) sino a no dar muestra alguna de odio contra Amnón.

ciendo de propio impulso cosa buena ni mala..." (Num. 24, 13). Es la respuesta de Balaam a Balaq, cuando éste le contradijo bendiciendo a sus enemigos. No diría *nada* que no le ordenara Dios.

b) Que signifique todo en expresiones positivas.

—"...porque experimentará lo bueno y lo malo entre los hombres..." (Eccli. 39, 5).

—"En todo lugar están los ojos de Yahvéh escrutando a malos y buenos" (Prov. 15, 13).

Y en el N. Testamento:

—"...amad a vuestros enemigos, para que seáis hijos de vuestro Padre... por cuanto hace salir el sol sobre malos y buenos" (Math. 5, 45).

—"...salieron aquellos esclavos a los caminos, reunieron a cuantos hallaron malos y buenos, y se llenó la sala de bodas..." (Math. 22, 10). Es la parábola de las bodas reales. El sentido está perfectamente aclarado en el primer estico: "reunieron a cuantos hallaron".

Ahora nos preguntamos, ¿qué clase de totalidad expresan estos textos? Se los podría dividir en dos categorías. La primera de totalidad exhaustiva y la segunda discriminativa.

Damos como ejemplo de la segunda:

—"Da a tu siervo corazón despierto para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal" (I Reg. 3, 9). Palabras de Salomón a Dios que se le apareció en sueños para ofrecerle gracia.

Más dudosos son:

—"...tampoco tú has de entrar allá (en la tierra de promisión)... vuestros hijos que todavía no disciernen el bien y el mal, esos entrarán allá..." (Deut. 1, 39).

—"...comerá nata y miel hasta que sepa rechazar el mal y escoger el bien..." (Is. 7, 15).

—"...antes que el niño sepa rechazar el mal y escoger el bien, será abandonado el país..." (Is. 7, 16)¹³⁸.

¹³⁸ Is. 7, 16. Queremos hacer notar que aunque sea dudoso el sentido discriminativo, queda en pie su evidente sentido de totalidad.

Creemos que queda bien en claro su significación de totalidad.

Ahora bien, podemos hacer una segunda división de este binomio, entre los pasajes que indican simplemente todo lo que es bueno, agradable, etc. (y paralelamente todo lo que es malo, desagradable, etc.) y los que con "bien y mal" indican relación expresa al orden moral¹³⁹.

Recordemos I Reg. 3, 9:

—"Da a tu siervo corazón despierto para juzgar a tu pueblo, para discernir el bien y el mal..."

Este es el privilegio que pide el rey a Dios. La prerrogativa —dice de Vaux— que el Señor da a quienes deben gobernar su pueblo. En Jeremías aparece claramente este motivo: los pastores según el corazón de Dios, deben regir al pueblo con ciencia (*haskil*) y con inteligencia (Jer. 3, 14). Así será el vástago que habrá de nacer de la progenie de David, quien reinará obrando sabiamente y "ejercitará el derecho y la justicia en la tierra" (Jer. 23, 5).

Obrar sabiamente es privilegio de quien da la ley. De quien la impone. Nótese que en estos dos textos que hemos citado al igual que en el nuestro del Génesis es usado *haskil*. Determina una íntima dependencia de la ciencia con aquél que impone la ley. Dice orden moral. En nuestro capítulo está, además, indicado por Dios que impone un precepto que el hombre rompe; por Dios que inquiere el pecado y castiga al culpable; por Dios que emite la sentencia contra la serpiente y los proptoparentes. Ley, culpa y castigo¹⁴⁰.

Decíamos también que *discernir el bien y el mal* era privilegio del que impone la ley. ¿No es esto acaso lo que quiere

¹³⁹ de Vaux loc. cit. pág. 302. Casi todos los textos que hemos citado refieren un orden moral. Con todo hay algunos, como el Barzil-lay, que sólo expresan lo útil o lo agradable.

¹⁴⁰ Todo el capítulo está presentado según una organización esencialmente jurídica. Cf. H. M. Feret O. P. "La muerte en la tradición Bíblica" en "El misterio de la muerte y su celebración" Desclée-Bs. Aires 1953 pág. 29 y ss. Sus partes son: Prohibición (II, 16-17); delito (III, 6); averiguación de la falta (III, 9-13); pronunciamiento de la pena (III, 14-19) y ejecución de la sentencia (III, 22-24). Ley, pecado, castigo. Todo esto nos dice orden moral.

decir Dios cuando al final del capítulo de la tentación se lamenta de que por el conocimiento prohibido la creatura llegó a ser como “uno de nosotros”? El hombre —en una palabra— usurpó un privilegio de Dios.

Cuando Balaam responde a Balaq: “...no podría transgredir la orden de Yahvéh haciendo de mi propio impulso *cosa buena ni mala*” y agrega: “lo que diga Yahvéh eso diré”, expresa que estaba impedido de determinar por sí mismo qué era lo que debía hacer. O sea, se indica la plena jurisdicción y el dominio que Dios ejerce sobre él. Lo podríamos traducir en estas palabras: “Dios me *ha impuesto* estas cosas y *no puedo hacer nada en contra*”.

Nuestra página es totalmente paralela a estas citas. El precepto que Dios había impuesto a los hombres (cualquiera fuera él) coartaba el pleno dominio que los protoparentes tenían sobre todas las cosas en el Paraíso. Había algo que no debían hacer o que no debían omitir. Algo sobre lo que no podían *ni bien ni mal*. Y al comer la fruta del árbol de la ciencia, pretendieron adquirir esta jurisdicción librándose del yugo de la ley y escapando al dominio del legislador.

En el Libro del Eclesiástico (17, 6), se recuerda una vez más la creación del hombre, y se vuelve a citar esta ciencia:

—“El Señor formó al hombre de la tierra y de nuevo le hace volver a ella... le formó lengua y ojos, oídos y corazón le dió para pensar. Lo llenó de una *ciencia* inteligente y le mostró *los bienes y los males*...”

No queremos aventurar una exégesis sobre este pasaje, pero sí indicar, cómo permanece en las expresiones del hebraísmo antiguo, la manera de expresar lo vedado por la ley impuesta, mediante este binomio. Como dice el Padre de Vaux, el autor del Eclesiástico usa la antítesis de la escena del Paraíso, oponiendo la enseñanza legítima del bien y del mal, a la libre ciencia que buscaron los primeros padres con su pecado¹⁴¹. Quisieron ser ellos medida de su propia ley y cometieron la desmedida de atentar contra la soberanía de Dios.

¹⁴¹ de Vaux loc. cit. pág. 304.

Tal vez Isaías explique mejor este modismo, cuando clama contra los que “a lo malo llaman bueno, y a lo bueno malo” (5, 20). Por eso “como cuando devora el fuego al rastrojo, como cuando la llama derrumba el heno, sus raíces se pudrirán y sus brotes subirán como polvo *ya que despreciaron la ley de Yahvéh*”. Hay dos esticos que se explican mutuamente: “despreciar la ley de Yahvéh” es igual que “llamar a lo bueno malo, y a lo malo bueno”. *Despreciar a Dios es adquirir la ciencia del bien y del mal*¹⁴².

Entendemos que es ésta una conclusión absolutamente legítima.

Hay otro detalle que explica también Isaías. El querer adquirir la plenitud del dominio es querer compararse a Dios. En su canto por la liberación final y la caída de Babilonia satiriza sobre el rey:

—“¿Cómo has caído del cielo estrella rutilante, hijo de la aurora?... que dijiste en tu corazón: al cielo subiré, elevaré mi trono encima de las estrellas de Dios... me igualaré al Altísimo”. Pero, “...has sido precipitado al fondo de la fosa. Los que te ven, miran y te contemplan atentamente (como pensando): ¿es éste el nombre que hacía temblar la tierra, que conmovió reinos... que despojó el orbe... que destruyó las ciudades...?” (Is. 14, 13 ss.).

Y dice Ezequiel refiriéndose al príncipe de Tiro (28, 2): —“...has acrecido tu poderío... y se ha engraido tu corazón por la riqueza... has equiparado tu corazón al de un dios...”

Compararse a Dios, es igual que desear la plenitud del dominio. Y en el Génesis la serpiente prometió a Eva que si comían del árbol de la ciencia, serían como dioses. Tendrían poder pleno. Autonomía.

Concluimos entonces que *Bien y Mal dice totalidad*. Pue-

¹⁴² Laurent en “Vivre et pensée” 3ra. serie (1944) pág. 90-103, estudia también esta expresión de oposición por contrarios en otras literaturas posteriores; entre ellas en la griega. Cita por ejemplo a Eurípides: οὔτε πάσχων οὔτε δρῶν σιγήσεται —neque patiens neque agens tacet—; y otras expresiones paralelas, también en Sófocles.

de referirse al orden moral, indicando el discernimiento que tiene el que juzga; pero aún en el sentido moral conserva su interpretación universal, la que consistiría en la designación del obrar humano moral. Por lo tanto, *el que puede* (hacer o decir, etc.), *bien o mal* de alguna cosa, es porque *tiene pleno dominio* sobre ella. Y, por último, que *el pleno dominio* es privilegio exclusivo de *Dios*.

CONCLUSIONES

- 1) *Conocer* en sentido primario —para el hebreo— significa experimentar; y así debe ser entendido en el texto que nos ocupa.
- 2) *Bien y Mal* como la mayoría de las expresiones con términos opuestos por contrarios (entrar y salir; derecha e izquierda, etc.) indican totalidad.
- 3) Esta *totalidad* que en nuestro texto determina la expresión *Bien y Mal*, se ha de entender en un sentido moral, porque así lo exige el contexto del relato.

Por lo tanto, “*conocer Bien y Mal*” o “*ciencia del Bien y del Mal*”, será la expresión de una totalidad en el orden de lo moral. O sea, más explícitamente, una *designación propia* de la moralidad en el obrar.

Estos son los datos positivos que nos da el texto. Pero, ¿qué clase de tentación verdaderamente grave puede estar contenida en esta fórmula?

Primero: En esta fórmula no está contenida ninguna especie ínfima de pecado, porque esta totalidad de que hablamos no dice la categoría de su objeto.

Es esencial recordar que en el texto, Dios dice del hombre: “...se ha vuelto como uno de nosotros, por el conocimiento del Bien y del Mal”. Por lo tanto, esta expresión de “*conocer*” que responde a la otra de “*comer del árbol de la ciencia*” no pretende indicar el pecado materialmente considerado, ya que esta ciencia lejos de ser una falta, es un propio de Dios.

Sin duda, la tentación no fué explícitamente propuesta como aquí se la formula, ya que todo pecado es una acción o una

omisión determinada; por lo tanto, debió caer sobre un objeto concreto. Pero el Génesis no nos dice cuál ha sido éste. Solamente explica a través de su presentación que en el jardín de Edén hubo pecado. Ni habla de su especie, ni la insinúa.

Por otra parte, es bien claro que lo que importaba subrayar en tan eximia catequesis, no era la materia de la culpa, sino el verdadero sentido de la rebelión. Cualquiera de las tentaciones que puede sentir el hombre, llevan a lo mismo; o están enraizadas en el mismo fundamento que es superar la ley sacudiendo el yugo del precepto y *haciendo la propia voluntad*.

Concluimos, pues, de este punto primero, que el autor dice solamente que hubo una ley en el Paraíso (no aclara si natural o positiva) y que el hombre no quiso acatarla. No detalla cuál fué.

Segundo: Del análisis del texto deducimos que el hombre en el Edén pretendió una autonomía moral completa. El hombre es tentado de romper los lazos de obediencia que tan explícitamente lo sujetan a Dios. Inmediatamente después de crear a Adán, el Señor planta para él un jardín. Y al otorgarle el señorío del mundo le impone un precepto. O sea, Adán tiene una norma superior que habrá de determinar la moralidad de sus acciones. Por otra parte, el imponer esta norma es privilegio de Dios. Pero el hombre con su pecado desacata esta ley.

Son las dos partes del relato que nos ocupa: la dominación de Dios (Gén. II, 4b-25) y la rebeldía del hombre (Gén. III). Entre ellas dos —imposición del precepto y transgresión—, debe existir un total paralelismo. Es una exigencia de la unidad interna.

Ahora bien: la historia del precepto tiende a ilustrarnos sobre la dependencia del hombre a su Creador, quien puede imponerle leyes a voluntad. Podríamos entablar así la ecuación: "Dios es el Señor, porque es el Creador". O en términos de la sabiduría hebrea: "Dios conoce los Bienes y los Males (los posee, los domina), porque tiene perfecto y absoluto dominio sobre todas las cosas". Esta es la primera parte: *dominación de Dios*. Es lógico que la segunda: *rebeldía del hombre*, siga esta misma línea de concepción. Por eso narra al hombre que quiere

“conocer los bienes y los males” (poseerlos, dominarlos). Tener, como Dios, absoluta autonomía sobre la moralidad de sus propios actos. Para esto es necesario crearse una ley singular y determinar a voluntad qué es lo bueno y qué es lo malo. *Ser dios de sí mismo*. Esta es la razón por la cual en la tentación de la serpiente, los protoparentes son ubicados dentro de la posibilidad de ser “...como dioses, conocedores del Bien y del Mal”.

Si nos atenemos al paralelismo del que hablábamos y *Dios* es igual al *que tiene dominio* para imponer las leyes (por lo tanto, determinar la moralidad de las diversas acciones), debemos concluir también que en la tentación *querer ser como dioses* es igual a *pretender ser dominadores y dueños absolutos de la propia conciencia*.

En una palabra, *autónomos*.

Por eso la serpiente (Gén. III, 5) y el Señor después del castigo (Gén. III, 22), insinúan que el hombre en cierta manera se ha convertido en dios¹⁴³. El pecado hace que ellos se impongan a sí mismos una nueva (y falsa) apreciación de Bienes y de Males. Es un modo de dominar.

Entonces —según el Génesis—, la prevaricación del Paraíso consistió en el deseo de un dominio total en el orden moral de las acciones humanas.

Exclusividad o no de este Libro —no importa—, el árbol de la Ciencia del Bien y del Mal es un recurso literario del autor para presentar las cosas de una manera concreta. Esto salva la aparente incongruencia que impone la desproporción entre un castigo tan grande y una falta materialmente tan simple. Y el vs. 22 que dice del hombre haber adquirido esta ciencia, también tiene su normal explicación dentro del tenor del relato, sin necesidad de acudir a la ironía que, como hemos visto, además de ser impropia de Dios, no cabe tampoco en el color de todo el pasaje. Salvamos esta dificultad: en concreto, ser “como dioses” es igual que tener dominio y autonomía com-

¹⁴³ Entendemos, miembros de la corte de Dios, que según la mentalidad semita, estaban munidos de sus privilegios.

pletas. Siendo el pecado búsqueda de esta autonomía, siempre la culpa del hombre es una errada apreciación de los bienes y de los males. Es otorgarle una voluntaria primacía a algo que la ley determina como malo. El texto es absolutamente exacto: Adán se ha vuelto como un *dios*, porque se *impone una ley* al rebelarse contra la ley del Creador. Esto es lo que siempre el hombre obra con su pecado. Es lo trascendente de la transgresión.

Así también lo dice el Génesis. Tiene un sentido más descarnado aún que la soberbia y que la desobediencia. Pero las incluye a las dos. Porque el que falta, hace un acto de *soberbia* al *desobedecer* una ley.

Llamémosle, *creación de la propia determinación moral*.

Adán era la creatura superior del mundo que Dios había creado. Rey de todo lo visible. Pero era también un engranaje del orden y de la armonía que regían en la creación toda. Y el hombre con toda su perfección y su ciencia, no puede hacer que se mude el orden de las naturalezas, y que el animal no sea animal, ni que solamente la mujer entre toda la creación, pueda ser el “*adiutorium simile sibi*”. No puede hacer de que Dios deje de ser, ni por un instante siquiera, el preceptor y el legislador; porque el poder y la perfección de Adán están limitados por su propio ser de creatura. Al igual que todos los hombres depende del Señor, y no podrá llamar mal al bien ni bien al mal, porque Él ha hecho las cosas en un orden y con un ritmo.

El que peca, intenta romper ese ritmo impuesto a los seres y se separa de las leyes que deben regirlo. Quiere “conocer” —en el sentido más estricto del hebreo—, quiere dominar la moralidad de las acciones determinando esto o aquello como bueno o malo, según el capricho de su propia voluntad. Y quiere que su determinación prime sobre el orden moral que Dios impone. Más aún, en su voluntad hace que prime. Domina la moralidad de los hechos, haciendo que en su conciencia el mal del pecado supere en apreciación al bien de la ley. (“...he aquí que el hombre ha quedado hecho como uno de nosotros, por el *conocimiento del bien y del mal*...”).

Pero peca, porque su naturaleza no puede escapar a la armonía que el Señor impuso al Universo. Peca porque su apreciación no crea una ley. En la búsqueda de su autonomía (rebelión) impone su querer sobre la voluntad de Dios. Y llama bueno a lo malo porque pretende poder estatuir su propio orden moral.

Sin embargo, estatuir el orden moral es privilegio exclusivo de Dios.

Esta es la catequesis. ¿Podía tener para el autor, alguna importancia, la especie del pecado? Uno u otro, todos delatan la misma raíz: una voluntad de autonomía absoluta.

FE Y CIENCIA MODERNA

Por el Prof. Dr. HANS PFEIL. (Bamberg, Alemania)

Como es sabido, la ciencia natural matemática, característica de la era moderna, trajo consigo un desarrollo hasta ahora desconocido de la economía, la técnica y la industria e hizo esperar una mejoría todavía mucho mayor en todas las condiciones humanas de vida. A la vez tendió en su avance a una explicación mecanicista de la naturaleza que, como se vió después, hasta se mostró apropiada para someter a su interpretación también todo el ser orgánico y anímico, espiritual y cultural. De este modo se complementaron las razones prácticas y teóricas y motivaron el reconocimiento entusiasta y de serias consecuencias, de las nuevas concepciones. Pero a su proclama se ligó no pocas veces la afirmación —ciertamente casi nunca de parte de los investigadores verdaderamente conductores e impulsores—, de que los nuevos resultados de las ciencias, como las consecuencias filosóficas resultantes de ellos, son unívocamente aptos para refutar los dogmas de la teología, de modo que ya no puede hablarse de una armonía entre sabiduría y fe, y menos de un carácter propedéutico de la filosofía frente a la teología. Más bien se habría “manifestado fuertemente la oposición aguda e inconciliable entre la concepción del mundo científico-natural y la ortodoxo-cristiana”¹, y “la esperanza por un florecimiento poderoso y amplio de la cultura en el siglo XX” puede ser mantenida solamente “si los caminos acostumbrados de los dogmas tradicionales y de la superstición clerical son abandonados y el conocimiento natural monista racional logra el mando en su lugar”².

En particular, hubo tres grupos de juicios cuya oposición a las doctrinas de fe de la teología fué fuertemente acentuada.

¹ *Concepción ultramontana del mundo y moderna doctrina de la vida, ortodoxia y monismo*. Editado por L. Plate, Jena, 1907.

² De la tesis 29, establecida por Ernest Haeckel, para la Liga de los Monistas.

Así se dijo que, en el traspaso de la concepción geocéntrica a la heliocéntrica y de ésta al conocimiento del sistema de la vía láctea y, finalmente, de las nebulosas extragalácticas, se ha mostrado cada vez más la infinidad espacial y temporal del mundo. ¡Cuán pequeño parece ahora nuestro mundo en el universo infinito y cuán completamente incapaz es de formar el escenario para una historia de salvación, de significado divino! Y ¿en dónde podría haber lugar todavía para un cielo o para un infierno? Desde que el mundo ha ocupado lo infinito, hasta para Dios mismo hay “falta de vivienda” (Ludwig Feuerbach), las doctrinas de la existencia de Dios y de su influencia sobre el mundo son suposiciones infundadas y falsas, y la ciencia no necesita de estas hipótesis, porque ella puede demostrar, que la infinidad de las cosas y los diferentes escalones del ser en el mundo, no deben su existencia a la creación y mantenimiento por Dios, sino a la ley de evolución que domina todos los acontecimientos. Según esta firme ley natural —así se siguió diciendo— se han producido poco a poco desde un comienzo material en un tiempo infinito, las actuales estructuras micro y macrofísicas; luego, en un momento determinado, de lo inorgánico se han originado, a causa de apropiadas condiciones del mundo circundante, también los organismos más simples y de éstos, a causa de variabilidades casuales y de una selección mecánica de los más fuertes en la lucha por la vida, han evolucionado, en el transcurso de millones de años, especies e individuos innumerables de plantas y animales. En esta serie natural de evolución hay que insertar también al hombre, ya que, especialmente en su estado primitivo, no puede mostrar ninguna diferencia esencial frente a los primates; su espíritu es sólo una cúspide de la vida; libertad e inmortalidad son únicamente meras ilusiones de su fantasía.

Ernst Haeckel dijo que la antropología no es más que una rama especial de la zoología; y Rudolf Virchow afirmó:

“Cuando se haya comprobado una vez la teoría de la descendencia, entonces se derrumbará la historia de Adán y Eva; entonces tendremos que volver a la teoría del mono”³.

³ Véase OTTO ZÖCKLER, *Gottes Zeugen im Reiche der Natur* (Testigos de Dios en el reino de la naturaleza), p. 4, 2ª Edición Gütersloh, 1906.

Así como al hombre no se le concede una posición particular en la naturaleza, así se explica también toda su cultura desde la naturaleza sujeta a evolución. Toda cultura debe considerarse como un producto mecánica y biológicamente necesario, de factores sin espíritu, como un mero efecto de reflejos y una super-estructura ideológica de sucesos material-económicos, o como sublimación de impulsos libidinosos y deosos de figurar, o como "la formación de conciencia de lo vegetativo-vital de una raza" (Alfred Rosenberg); y por eso a cada cultura se le debe conceder sólo un significado relativo y pragmático. Pero en cuanto se considera todo eso, se debe admitir, —según aquella posición— que ciencia y filosofía son capaces de explicar todo el ser y devenir en el universo infinito, empezando con la protomateria hasta llegar a los esfuerzos más altos en ciencia, técnica y arte, de manera puramente natural, en una relación casual, cerrada y concluida; y se afirma así que la religión, incluso justamente la cristiana, es sólo "el producto ingenuo de un pensar precientífico" (Oswald Spengler).

Como ya se ha indicado antes, la mayoría dominante de los investigadores y descubridores realmente conductores y creadores, como Kepler y Galilei, Boyle y Newton, Haller y Euler, no se han apropiado de los pensamientos radicales, sino que reconocen unívocamente a Dios y ampliamente también a Cristo⁴, mientras que han sido sobre todo investigadores de segundo o tercer orden e innumerables imitadores los que afirmaron la incompatibilidad entre la ciencia moderna y la concepción cristiana del mundo; y que rechazan y combaten el cristianismo y la religión. También en el presente se defiende, por desgracia, todavía dicha argumentación, aunque entre tanto se ha demostrado que en las doctrinas científicas y en las consecuencias filosóficas que han conducido a este argumento, se encontraban contenidas varias semiverdades, meras hipótesis y hasta algunas

⁴ Compárese OTTO ZÖCKLER, loc. cit., K. A. KNELLER, *Das Christentum und die Vertreter der neuen Naturwissenschaft* (El cristianismo y los representantes de la nueva ciencia de la naturaleza). 2ª Edic., Freiburg, 1904. *Die Natur- das Wunder Gottes* (La naturaleza, el milagro de Dios), 5ª Edic., Bonn, 1950, editado por Wolfgang Dennert; HUBERT MUSCHALEK, *Gottbekenntnisse moderner Naturforscher* (Profesiones de Dios por modernos investigadores de la naturaleza), Berlin, 1952.

equivocaciones e interpretaciones erróneas. Pero que éstas se mantengan de la misma manera sin o con corrección aún hoy en día, se debe a dos razones. Es conocido que a la ley de inercia corresponde en el dominio de lo espiritual un significado análogo al que tiene en el dominio de lo material; la historia de todas las ciencias muestra cuántas veces se ha pasado por encima de descubrimientos importantes y decisivos —como en 1892 en la sesión de la Sociedad Alemana para Cirugía el discurso de Karl Ludwig Schleich sobre su descubrimiento de la anestesia de infiltración— al orden cotidiano⁵ y cuántas veces conocimientos nuevos y revolucionarios se creyeron durante mucho tiempo erróneos y hasta imposibles. Por esta tendencia de inercia espiritual se explica, quizá en parte, el que todavía hoy se mantengan también aquellos pensamientos y demostraciones difundidos en el siglo pasado, que sirvieron de sostén a la objeción. Pero a esto se agrega, ciertamente, como segunda razón, la tendencia consciente o inconsciente de la confirmación y vigorización de la propia posición deísta o ateísta, en todo caso anticristiana. Julius Robert Meyer pudo escribir en 1874 sobre el darwinismo común: *“Esta posición, sin duda, tiene tantos adherentes en Alemania, porque de ella se puede hacer un capital para el ateísmo”*⁶ De igual manera se presenta todavía hoy la objeción para poder atribuirle al odioso cristianismo un carácter a y anti-científico y de hacer aparecer al propio ateísmo, al cual se quiere mantener a cualquier precio, como una exigencia de la ciencia y de la filosofía.

Pero todas las tendencias de conservación, de rechazo y de oscurecimiento no pueden detener el progreso de la ciencia, y otros círculos que aún no están masificados y todavía están interesadas en comprensiones y valores espirituales llegan continuamente al conocimiento de que, desde más o menos un siglo, se ha elaborado, por muchas e importantes investigaciones y descubrimientos particulares, una nueva imagen del mundo física, biológica, psicológica y cultural-científica, por lo menos en sus rasgos fundamentales; los diferentes estratos del ser aparecen

⁵ Compárese empero, también para este ejemplo, a AUGUST BIER, *Die Seele* (El alma) pp. 139 ss., 9ª edición, Berlin, 1942.

⁶ Compárese a OTTO ZÖCKLER, o. c., p. 327.

hoy bajo una luz distinta. La materia ha perdido casi su carácter material, en aquel entonces tan bruto; la presumible compactidad se ha disuelto en un espacio casi vacío, que está ocupado a enormes distancias por desconocidos ínfimos que se mueven en vertiginosa velocidad y que unas veces aparecen como partícula y otras como onda. Aunque esto sobrepasa toda intuición, es accesible al cálculo matemático, de modo que un esquema matemático concreto, una estructura interior, una forma fluyente parecen ser lo verdaderamente esencial y "la materia física se convierte en una creación y manifestación del espíritu" y el universo físico "se parece paulatinamente más a un gran pensamiento que a una máquina"⁷. Una investigación profundizada de los sucesos de la vida, de la conservación de sí mismo, del crecimiento, de la procreación, etc., permite conocer que lo orgánico se diferencia, en principio, por una totalidad existencial y funcional, por una aptitud de automovimiento o de desenvolvimiento dirigido desde el interior, así como por una finalidad propia, frente a todas las relaciones de ser, suceso y orden que son características de lo inorgánico, y que a pesar de la mecánica que penetra profundamente en la vida, una interpretación puramente físico-química de lo orgánico se demuestra como irrealizable, por lo menos hasta el día de hoy. En lo que respecta luego a la vida anímica del hombre, muestra la psicología moderna la plena equivocación de la atomización y mecanización asociacionista e indica la necesidad de una concepción personalista totalitaria-estructural de alma y hombre. Finalmente, las ciencias culturales, el análisis de la existencia y la doctrina filosófica de los estratos se ocupan con éxito, con una penetración más profunda en las leyes de estilo de la cultura humana, que también son no mecánicas. A causa de estas ampliaciones y profundizaciones de conocimiento, que todavía progresan continuamente y que en algunos puntos principales resultan un recobrar de comprensiones antiguas temporalmente perdidas, la imagen moderna del mundo experimenta, si bien no una revolución total, sí una radical transformación. Muchos enunciados de ayer siguen siendo

⁷ JAMES JEANS, *Der Weltraum und seine Rätsel* (El universo y sus misterios), p. 201. Stuttgart, 1931.

válidos, pero su campo de validez es reducido no pocas veces. Falsas conclusiones que se sacaron de ellos son rechazadas y, ante todo, son introducidos en contextos nuevos y más grandes. Por lo tanto, la transformación se extiende no sólo a singularidades múltiples e incluso fundamentales; ella alcanza la estructura total. Pero cuánto se ha transformado ésta, ya resulta del hecho de que la nueva imagen del mundo permite reconocer las doctrinas ya no como no racionales o irracionales, sino como meramente posibles y en parte como probables; al mismo tiempo que se aclara que la objeción de la inconciliabilidad del conocimiento científico-filosófico y de la fe cristiana ha surgido de una posición científica anticuada y superada.

En lo que se refiere especialmente a los tres grupos de juicio recientemente bosquejados, la investigación actual acentúa, en contra de ellos, la finitud espacial y temporal del mundo, la posición particular del hombre en la naturaleza y la peculiaridad y la legalidad propia de la cultura. Por diferentes causas, por la huída de las nebulosas espirales, a base de las leyes que determinan el tiempo de disgregación de los elementos radioactivos, etc., se supone hoy en día, que el espacio universal, a pesar de su no limitación y de que se deba contar con su continua ampliación, representa una magnitud finita, y que la edad del universo debe ser determinada quizás con 3 a 5000 millones, pero no con más de 10.000 millones de años. En este universo finito corresponde a nuestra tierra una extraordinaria, hasta podría decirse única, posición de primacía; pues si bien es cierto que por su tamaño es una ínfima partícula en el universo, aparece —según lo que hoy se sabe— como el único entre todos los cuerpos celestes, dotado de las condiciones que son imprescindibles para la subsistencia de los seres vivientes de la naturaleza tal como lo conocemos nosotros. Y una posición media aún más extraña parece corresponder al hombre, en tanto que en el orden de las magnitudes del mundo físico se encuentra en el medio entre las dimensiones inconcebiblemente grandes de la esfera celeste y las inconcebiblemente pequeñas del dominio atómico; y por su aptitud de penetrar en ambos mundos, en el dominio macro y micro-físico, hasta se documenta su significado de alguna manera central.

En cuanto a las cuestiones de descendencia y genealogía biológicas, la ciencia se aleja del dogmatismo muy poco iluminado, del cual estaban poseídos tanto los partidarios como los adversarios del pensamiento de la evolución en el siglo XIX y todavía a principios del siglo XX. Aunque ahora se admite ampliamente que la mayoría de todos los enunciados correspondientes deben ser considerados sólo como hipótesis de menor o mayor probabilidad, y a pesar de que justamente en este dominio las opiniones divergen hoy extraordinariamente, parece existir cierta seguridad y acuerdo sobre el hecho de que la vida tiene su "historia", en tanto que en ella "se efectúa un movimiento interior, que se representa como un desarrollo lento y que desde las formas más primitivas sube a seres cada vez más perfectos, para terminar finalmente en la persona del hombre, en el despertar del espíritu"⁸.

Hoy en día, es tema de viva discusión: el cómo deba imaginarse esta historia de la vida.

Partiendo de los hechos paleontológicos y otros similares, parece ciertamente poco probable, que todas las formas de vida puedan reducirse a un punto de partida único y que las diferentes clases y razas se dejen ubicar en un solo árbol genealógico, de modo que hay que contar más bien con una original multiplicidad de las especies de los organismos. Tampoco el origen de nuevas especies, clases, etc. puede explicarse por una continua acumulación de pequeñísimas diferencias en los seres vivientes desarrollados. Más bien deben suponerse mutaciones grandes, (pero, por cierto, sólo hipotéticas), las cuales, si las condiciones de vida exteriores están dadas, aparecen de repente en el germen todavía no especializado y transforman la estructuración interior, el plan de construcción hereditario, originando de tal manera una nueva especie, clase, etc.; por lo que sería mejor hablar no de descendencia, sino de transformación y reformatión, y no de evolución, sino de un despliegue discontinuo. Además, parece imposible que tales transformaciones o reformaciones puedan reducirse exclusivamente a causas mecánicas

⁸ Kardinal LIÉNART, *Der Christ und die Entwicklungslehre* (El cristiano y la doctrina de la evolución, en: *Stimmen der Zeit*, 142 (Freiburg, 1948), p. 83.

o hasta a una casualidad. Por ejemplo, la lucha por la existencia de Darwin, mostró ser un principio que podría hacer comprensible la eliminación de los menos aptos para la vida y la diferenciación de las especies y razas, pero no el nacimiento de lo nuevo superior. Aunque las causas mecánicas son, como elemento de accionamiento, de un significado que no debe subestimarse, no obstante el verdadero fundamento —ya en la micro-evolución y más en la macro-evolución— debe buscarse en disposiciones y estructuras, que se encuentran dentro de los organismos y que les capacitan para el despliegue en toda la extensión de sus variaciones, así como de la transformación hacia estructuraciones totalitarias específicamente nuevas. De tal manera, toda aparición de especies nuevas puede comprenderse solamente por legalidades totalitarias y teleológicas y debe concebirse “como un proceso dirigido interiormente que conduce a determinadas formas finales de la vida, teniendo como fin una constitución bien determinada, que es más que la mera suma de las variantes singulares y adaptaciones”⁹.

Hasta hoy no se ha podido comprobar con seguridad si en esta serie evolutiva teleológica y discontinua, se ha de incluir el cuerpo humano; y, suponiendo una respuesta afirmativa, de qué manera hay que hacerlo. No sin razones considerables opina Wilhelm Koppers, que la hipótesis del origen del cuerpo humano en el reino animal, “tropieza con una gran cantidad de importantes dificultades, no sólo desde el punto de vista biológico, sino también prehistórico y paleantropológico”¹⁰. Por el contrario, también con razones decisivas hace comprender Félix Rüschkamp en su Confesión de 1939, que se ha decidido “desde 1910... en favor de la doctrina de la descendencia, y ha admitido su aplicación al hombre, en esos casi 30 años, como posible, probable y hasta segura”¹¹. Sin embargo, sea como fue-

⁹ VINZENZ RÜFNER, *Die Natur und der Mensch in ihr*. (La naturaleza y el hombre en ella), p. 53. Bonn, 1934.

¹⁰ *Urmensch und Urreligion*, in *deni Sammelwerk* (Protohombre y proto-religión, en la obra conjunta. FRIEDRICH DESSAUER, *Wissen und Bekenntnis* (Sabiduría y confesión) p. 50. Edic. Olten, 1946.

¹¹ *Der Mensch als Glied der Schöpfung* (El hombre como miembro de la creación), en: *Stimmen der Zeit*. t. 135, (Freiburg, 1939) p. 385.

re, haya surgido el cuerpo humano por una gran mutación teológica, de una especie del mono emparentada con el chimpancé de hoy (lo cual empero es muy poco probable, en vista de la particularidad altamente especializada del cuerpo del mono y de la casi primitiva y embrional del cuerpo humano), o haya que derivarlo del primer mamífero aún no especializado; habiendo recorrido desde allí, en un orden propio, un camino peculiar bien largo (contra lo cual, sin embargo, habla el hecho de que no podría haberse mantenido tanto tiempo sin una suficiente especialización, antes de que su cerebro hubiera recibido aquella formación que es necesaria para la actividad de un alma espiritual), o háyase originado sin una relación genética con el reino animal (una suposición que satisface poco, en vista de los múltiples rasgos de parentesco y unidad del cuerpo humano con el de los mamíferos superiores); de todos modos, es muy significativo el hecho de que la diferencia esencial, que existe entre animal y hombre, se vuelve a discernir con más claridad, y que se atribuye al hombre una posición particular en la naturaleza por sus capacidades y actividades espirituales que lo elevan sobre lo meramente vital y psíquico. Mientras que el animal está insertado fijamente en un ambiente determinado, el hombre une, a su relativo estar-ligado, una superioridad frente al ambiente, en tanto que por su autoconciencia y conciencia del objeto, por su auto-dominio y dominio del objeto, y por su conocer espiritual, sentir espiritual y querer libre, puede distanciarse del mundo, elevarse por encima de la naturaleza y construir un reino de la cultura. Pero ya que el hombre es esencialmente distinto de todo animal, gracias a su alma espiritual, ocupando un puesto particular en la naturaleza y siendo punto céntrico y de relación en el mundo visible, por eso puede ponerse en discusión seriamente la derivación sólo de su cuerpo, del animal, mientras que un desenvolvimiento de su alma y con eso también de su totalidad, del reino animal, debe excluirse por principio. El hombre como tal y en su totalidad, después que fueron dadas sus condiciones de vida, ha surgido de golpe, sin una relación interna con el reino animal; y la investigación sería confiesa su impotencia para dar un juicio sobre cómo hay que explicar la aparición de este ser humano,

que es distinto *toto coelo* de todo lo que existía antes en la tierra. En cambio, puede inferirse de los hallazcos de los tiempos más remotos, que el hombre, ya en aquel entonces, usó herramientas, dispuso de habla, arte y religión, y efectuó esfuerzos en comunidad, y que, por lo tanto, era creador espiritual y cultural. La investigación crítica actual ya no trata de interpretar espíritu y cultura, a un sentido biológico y psicologista. En contra de la opinión de que el "ello" natural, impulsivo e inconsciente determina la conducta consciente del hombre, acentúan el moderno análisis de la existencia y la logoterapia, que, si bien es cierto que el yo espiritual es influenciado e impulsado por el "ello" natural, no obstante se encuentra por encima de éste y posee la capacidad para una decisión autónoma y orientada hacia el valor. Del mismo modo, pensadores modernos se dirigen contra una interpretación naturalista y psicologista de los fenómenos culturales en productos mecánicos o vitales de la naturaleza de un significado meramente pragmático, y los vuelven a reconocer como el producto de pensamientos y decisiones espiritual-existenciales y como portadores de valores transvitales, normativos y absolutos, de lo verdadero y bueno, de lo bello y santo.

En estas direcciones corren los resultados más nuevos de la investigación y, aunque no pueda predecirse a qué imagen del mundo conducirán su elaboración y profundización en los próximos decenios, sin embargo, ya hoy en día está fuera de duda, que a la pregunta sobre relación entre ciencia profana y ciencia de fe, o sea, entre saber y creer, no se puede contestar con una objeción basada en un estadio anticuado de nuestros conocimientos. Algunos creen, incluso, que las ciencias particulares a base de sus nuevos resultados, están en condiciones por sí mismas, de confirmar la fe cristiana, o bien sus fundamentos. ¿No hace conocer la física —así se pregunta en el sentido de esta opinión— que nuestro mundo se ha originado hace un tiempo finito, de protoprincipios materiales? ¿No tiene que admitir entonces en esta cuestión, de la causa de los protoprincipios, que ésta no puede encontrarse otra vez en lo material, sino únicamente en Dios? ¿No muestra la biología que lo orgánico nunca se origina de lo inorgánico, y lo animal nunca de

lo vegetal? ¿No conduce, por lo tanto, necesariamente a Dios, como al protocreador de plantas y animales? ¿No manifiesta la psicología la infranqueable diferencia entre la vida anímica, animal y humana, y la imposibilidad de su relación genética? ¿Pero no demuestra con eso que Dios tiene que ser admitido como el origen del alma humana?

A pesar de que es bien comprensible, en vista de la nueva orientación fundamental de las ciencias particulares, que algunos les atribuyan una función que fundamenta la fe y conduce a ella, debe destacarse, no obstante, en contra de esta opinión, que hay que exigir y esperar de estas ciencias solamente lo que pueda lograrse dentro de sus límites. Por lo tanto, puede admitirse naturalmente, y hasta subrayarse, que una serie de resultados de las ciencias particulares, como la ordenación del mundo por medida, número y peso, confirmada por la física, la teleología de los organismos en sí mismos y hacia el ambiente, destacada por la biología, la espiritualidad del conocer y querer humanos, descubierta nuevamente por la psicología, son valiosas confirmaciones naturales de la visión cristiana del mundo y del hombre. En cambio, todos los ensayos de parte de las ciencias particulares, que tienden a asegurar la existencia de Dios y su intervención en el mundo, deben ser rechazados como erróneos. Pues si bien puede sostenerse con seguridad la imposibilidad de una descendencia del alma humana del alma animal, como consecuencia de la diferencia profunda entre espiritualidad e inespiritualidad que las caracteriza, parece poco probable, (pero sin embargo no puede ser descartada de la misma manera fundamental y segura) la suposición que de algunos unicelulares vegetales desciendan quizás también unicelulares animales, y que (lo cual sería aún más misterioso, según el estado actual de nuestro saber), algunos organismos primitivos hayan surgido de lo anorgánico. Descendencia de lo animal a partir de lo vegetal y hasta generación primitiva son aún hoy hipótesis de trabajo justificadas en la biología y la física; pero hay que negar toda validez, a las tentativas de inferir desde estos vacíos, aún existentes en las relaciones causales naturales, a Dios, partan estos ensayos de las ciencias particulares o de la

filosofía. Del mismo modo, tampoco la física tiene derecho de reducir los comienzos primitivos materiales de nuestro cosmos inmediatamente a Dios; pues la hipótesis de que los comienzos de nuestro universo pudiesen ser los últimos restos de un cosmos anterior, no puede rechazarse completamente. Debe pensarse que lo que hoy es mera posibilidad, podría ser algún día un hecho demostrado; pero siempre es grande el daño para la fe en Dios si se llega a demostrar que son falsas ideas utilizadas para la fundamentación apologetica del cristianismo.

Pero más decisiva aún que la indicación de posibilidades hasta ahora no aclaradas, es la consideración del objeto y la tarea de las ciencias particulares. La física, biología y psicología se limitan por principio a sus dominios especiales de investigación y a los fundamentos más próximos de éstos; y aunque no pueda determinarse exactamente hasta qué profundidad debe penetrarse en la investigación de los principios más próximos y aunque, además, hay que admitir que esta investigación no sólo sugirió, sino hasta exigió abordar el estudio de las causas finales; no obstante, queda fuera de duda que el trabajo científico-particular, debe mantenerse siempre en el marco de las causas secundarias y que no puede elevarse nunca a la causa última, o sea, primera. Es tarea de la filosofía, más especialmente de la metafísica, estudiar los últimos principios de los diferentes dominios del mundo, así como del mundo en su totalidad. Si la metafísica se somete sin prejuicio a esta tarea, me parece seguro que reconoce a Dios como la primera causa de todo lo creado, mientras que de las ciencias particulares puede decirse solamente que hacen *recordar* a Dios. El estudio de la naturaleza, especialmente en el estado actual de la investigación, deja permanecer despierto y vivo el pensamiento de Dios y otorga al investigador el deber de buscar a Dios a través de la naturaleza y por encima de ella. Pero si hoy en día no pocos investigadores han encontrado a Dios, entonces este haber-encontrado a Dios, aunque haya sido provocado y activado por su investigación científico-particular, es, no obstante, el resultado de un decidido avanzar más allá de esta investigación y de un valiente dirigirse al pensar metafísico y a la fe religiosa.

Aunque no puede admitirse, por lo tanto, que la investigación científico-particular actual tiene la posibilidad de confirmar inmediatamente la fe en Dios y el cristianismo, hay que destacar de nuevo y con mucha mayor acentuación que entre los resultados científicos de hoy y los dogmas de la fe cristiana no existe ninguna clase de contradicción, sino una continua armonía. Los dos grandes conflictos de la era moderna, que se relacionan con los nombres de Copérnico y Darwin, han perdido por lo menos toda la agudeza, si no también todo significado. Pues, aunque no exista ningún punto céntrico en el cosmos, no obstante, le corresponde a la tierra una posición destacada, y el hombre es esencialmente más que el animal, sea cual fuere la procedencia de su *cuerpo*. Del mismo modo, se ha demostrado como erróneo el ensayo de interpretar todos los dominios del mundo de modo material o mecanicista, ensayo que atraviesa la era moderna y que se opone radicalmente al cristianismo. Pues si hoy en día aparece algo como asegurado, ello es la primacía de lo espiritual. En este sentido el físico Max Planck acentúa:

“que los elementos del universo no se encuentran aisladamente uno al lado del otro en grupos singulares, sin relación, sino que todos están unidos según un plan único, o, en otras palabras, que en todos los acontecimientos de la naturaleza reina una legalidad universal, que podemos conocer hasta cierto grado”¹².

El biólogo Hans Driesch ve en todos los organismos “*una inteligencia manifestada*”. El economista Wernes Sombart opina “*que el desconocimiento de la particularidad del hombre, del cual se hizo culpable el animalismo, es una aberración del pensar humano*”¹³. Y el médico August Bier confiesa:

“que una verdadera piedad, que supone un Dios personal y un sobrevivir personal del alma, en unión con aquél, no se encuentra en contradicción con la ciencia más estricta”¹⁴.

La primacía de lo espiritual, acentuada por estos investigadores, encuentra su última y exacta interpretación únicamente en una metafísica teleológico-teísta.

También la hipótesis de la generación espontánea (infundada y muy improbable), así como la teoría de la descendencia

¹² *Wege zur physikalischen Erkenntnis* (Camino hacia el conocimiento físico), tomo II, p. 98, Leipzig, 1943.

(en tanto que considera también el factor teleológico y deja sin tocar la inmaterialidad y espiritualidad del alma humana), se encuentran en perfecta armonía con los dogmas de la teología; pues no contradicen ni a la contingencia de todo ser y acontecer mundial, ni a la espiritualidad y libertad del hombre, ni a la existencia de Dios, su actividad creadora y conservadora y a su intervención natural y supranatural en el mundo. El problema del mecanicismo y vitalismo, es un problema de la concepción del mundo que no toca la fe cristiana. Hubo mecanicistas creyentes, como Descartes, y vitalistas incrédulos, como Eduard von Hartmann; y aunque se pueda comprender sentimentalmente, es lógicamente injustificado que, a causa de la religión, se prefiera el vitalismo, o que hasta se haga depender la profesión de la fe cristiana de la aceptación del vitalismo. En lo que se refiere luego a la doctrina de la descendencia, es cierto que la alternativa "creación o evolución", que en el siglo XIX ha servido a ambas partes como grito de combate, era equívoca. Ya que la doctrina de la descendencia fué adoptada en aquel entonces de inmediato por los materialistas e introducida en su sistema, se hace ciertamente comprensible que pudiera aparecer por de pronto como una parte de la concepción atea-anticristiana del mundo. Pero,

"desde un principio se debería haber acentuado fuertemente que el problema de la descendencia de los organismos no es absolutamente un problema de la concepción del mundo, en el sentido de que por su solución pueda tocarse de cualquier forma la última posición filosófica de un hombre" ¹³.

Pues tanto si se supone la constancia de las especies, como la evolución de ellas, de todas maneras se presentan las siguientes preguntas: ¿de dónde provinieron las especies, o sea de dónde provinieron las formas primitivas (o la materia primitiva, si es que, además, se afirma todavía una generación espontánea), de dónde provino la fuerza para su despliegue y transformación y de dónde la dirección que ha seguido la trans-

¹³ *Vom Menschen* (Del Hombre), p. 109. Berlin, 1938.

¹⁴ *Loc. cit.*, p. 162.

¹⁵ HANS MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* (Historia de la concepción mundial occidental).

formación? Un examen metódico de estos problemas permite conocer que la doctrina de la evolución excluye con la misma necesidad lógica, como la doctrina de la constancia de las especies, cualquier forma de ateísmo y panteísmo, y que exige la existencia de un Dios creador y conservador, superiormente inteligente y poderoso. Si luego recordamos que la doctrina de la evolución esboza la imagen de un grandioso autodespliegue de la naturaleza y de un integral que abarca genética y teleológicamente todos los diferenciales, entonces hasta tenemos que decir que proporciona un concepto de Dios completamente opuesto al deísta y todavía más vivo y dinámico, y que nos hace entender aun en forma más impresionante la infinita fuerza de vida y el absoluto poder de creación de Dios, como su providencia, que nos inserta y somete a un plan universal unitario, en forma más impresionante de la que puede serle posible a la doctrina de constancia de las especies, por lo menos en el plano psicológico. Pero al dogma de la inocencia original y a las dotes sobrenaturales del primer hombre no contradice la doctrina de la descendencia del cuerpo humano de un organismo animal¹⁶. Sin embargo, no debe afirmarse el poligenismo en el sentido de una original multiplicidad de las razas de la humanidad, porque “desde el poligenismo se llegará siempre al final a una negación de la generalidad del pecado original o de la unicidad y singularidad histórica del pecado original¹⁷.”

Por encima de la armonía mencionada, Bernhard Bavink ha hablado en los últimos años de una “Alianza entre la ciencia y la fe cristiano-religiosa” y la ha fundamentado con la “defensa común que deben asumir necesariamente tanto la ciencia como el cristianismo contra las múltiples tentativas actuales de hacer dominar un desconsiderado pragmatismo y relativismo, que no sólo tiene que destruir inevitablemente los fundamentos

¹⁶ Campárese Cardenal LIÉNART, loc. cit., p. 88.

¹⁷ KARL WENNEMER, *Über die Frage nach der Abstammung des Menschen, in dem Sammelwerk: Bindung und Freiheit des katholischen Denkens*. (Sobre el problema de la descendencia del hombre, en la obra colectiva: Obligación y libertad del pensar católico), p. 214. Editado por Albert Hartmann. Frankfurt, 1952.

de la existencia del cristianismo, así como de toda fe verdaderamente religiosa, sino, finalmente, también los de la ciencia" ¹⁸.

Armonía en lo teórico y alianza oportuna en lo práctico, no excluyen naturalmente que, como en todos los tiempos, también hoy en día queden abiertas y se discutan animadamente cuestiones interesantes de límite entre ciencia profana y ciencia de fe. De tal manera, para dar un ejemplo, se ha actualizado nuevamente el problema del milagro. Según mi opinión, la estricta determinación de las últimas partículas físicas no excluye la libertad del hombre, como tampoco el hecho y la cognoscibilidad de los milagros divinos. Supongo como estrictamente determinadas a las partículas elementales en la física; pues concibo la relación de indeterminación de Heisenberg sólo en el sentido de una indeterminabilidad subjetiva, es decir, sólo en el sentido de que lugar y velocidad de las partículas atómicas, no se dejan determinar al mismo tiempo tan exactamente que permita fijar por su estado actual unívocamente el futuro. Contra esto, algunos científicos naturales y filósofos interpretan oportunamente (pero no siempre), a base de una posición positivista, la relación heisenbergiana en el sentido de una indeterminación objetiva, o sea, que niegan para el dominio atómico la validez de la ley causal, con su estricta coordinación de los mismos efectos a las mismas causas, y atribuyen a las partículas elementales diferentes posibilidades de reacción, hasta casi una cierta libertad. De tal interpretación algunos deducen la consecuencia general de que ya no puede hablarse de una determinación del acontecer físico —una presuposición fundamental de la física clásica— y que todas las leyes naturales deben concebirse como leyes estadísticas, como leyes de mera probabilidad, como reglas de la conducta media de un organismo colectivo. Esta manera estadística de consideración conduce a concepciones opuestas, referentes al problema del milagro. Unos acentúan que después de la transformación de todas

¹⁸ *Wiessen und Glauben als Bundesgenossen in der heutigen Zeit, in dem Sammelwerk: Die Natur das Wunder Gottes.* (Sabiduría y fe como aliados en la era actual, en la obra colectiva: La naturaleza - el milagro de Dios), p. 177. Editado por Eberhard Dannert. Berlin, 1942.

las necesidades estrictas en meras probabilidades, ya no debe oponerse la física a las doctrinas de la libertad humana y de la acción divina milagrosa; incluso sostienen que estas doctrinas se han hecho recién ahora comprensibles. En cambio, otros, a base de las mismas presuposiciones, niegan la posibilidad o, por lo menos, la cognoscibilidad del milagro, afirmando que las leyes naturales, por ser meras reglas de probabilidad no excluyen algunas pocas excepciones; y los "milagros" podrían ser justamente estas excepciones, con las cuales debe contarse de antemano, o, por lo menos, no podrían diferenciarse de éstas.

Sin duda que tales cuestiones discutibles, no han de faltar nunca. Pero en su consideración se debería proceder siempre con el mayor cuidado por parte de los representantes de la ciencia profana, así como de los de la teología, para que no se supongan prematuramente contradicciones, donde en verdad existen sólo dificultades que pueden vencerse en el transcurso de la investigación posterior. Así como debe exigirse de los representantes del saber, que no expresen nunca como resultados seguros meras presuposiciones, hipótesis, teorías, etc., así debe recomendarse a los representantes de la fe, que consideren siempre exactamente en la teología la diferencia entre meras opiniones doctrinarias y verdaderos dogmas. Y luego nunca deben olvidar los representantes del saber el carácter en cada caso provisorio, con necesidad de corrección de sus conocimientos, mientras que los representantes de la fe no deben pasar por alto que la Sagrada Escritura no tiene la intención de esbozar una imagen del mundo científico-natural o histórico y que en la consideración bíblica de la naturaleza y de la Historia debe diferenciarse exactamente "entre la forma literaria y el verdadero contenido". Pues,

"así como los enunciados de la biblia sobre las cosas de la naturaleza, no quieren dar ninguna explicación científico-natural del mundo, sino que en imágenes concretas y en adaptación a representaciones populares, tienden a una educación religioso-moral del hombre, en sus relaciones más esenciales con Dios y el mundo circundante";

así no debe esperarse tampoco de la historia primitiva bíblica

“ninguna enseñanza sobre problemas puramente científico-profanos de la era prehistórica, como, por ejemplo, referentes a su cronología, o al desarrollo cultural y racial de la humanidad” ¹⁹.

Finalmente, se desearía que los representantes del saber escuchen con respeto la palabra de Dios y que los representantes de la fe sigan sin desconfianza, hasta con vivo interés, las investigaciones científicas y que tomen nota de los conocimientos nuevos. Estas exigencias a menudo no se las ha observado por ambos lados, en desmedro del saber y de la fe. Pero si se procede en ese sentido, entonces esta alianza armónica de ciencia profana y religiosa conducirá siempre a una comprensión verdadera y profundizada de la revelación natural y supranatural de Dios.

¹⁹ KARL WENNEMER. *Die Eigenart biblischer Geschichtsschreibung: Bindung und Freiheit...* (La característica de la historiografía bíblica, obligación y libertad...) p. 159, 149 y 162.

LA ACADEMIA DE PLATON

COMO ESCUELA IDEAL

(A propósito de la obra de Zürcher)

Por M. A. FIORITO, S. I., (San Miguel)

José Zürcher nos ha ofrecido, en el corto plazo de dos años, dos obras trascendentales para la historia literaria de la filosofía: la una sobre el Corpus Peripateticum, y la otra sobre el Corpus Academicum¹.

En ambas, *el problema* que se plantea es el de la autenticidad literaria de ambos Corpus, aristotélico y platónico, tal cual han llegado a nosotros. Y *el método* de trabajo es el criterio interno, basado en el lenguaje y contenido doctrinal. Y *las conclusiones* son semejantes, porque contradicen las autenticidades y cronologías ordinariamente admitidas.

Parece que nuestro autor trabajó ambas obras por separado. Al menos es indudable, porque él mismo lo confiesa, que terminó primero su trabajo sobre el Corpus Peripateticum (Cpe), antes de decidirse definitivamente sobre el Corpus Academicum (Cac).

Pero una vez terminados ambos trabajos, se puede decir que adquieren *una unidad* sistemática: un vínculo sustancial parece sustentar ambas obras, que trascienden entonces el caso particular que contemplan, el de Aristóteles o el de Platón, y apuntan de común acuerdo al hecho humano, que no es el de la mera redacción de uno u otro Corpus, sino el de las relaciones que se crean, dentro de una Escuela filosófica, entre el maestro y sus discípulos.

¹ JOSEPH ZÜRCHER, *Aristoteles Werk und Geist*. Paderborn, 1952. *Das Corpus Academicum* (con su *Lexicon Academicum*). Paderborn, 1954,

Zürcher estudia las relaciones literarias de dos discípulos, Teofrasto y Polemón, con sus respectivos maestros, Aristóteles y Platón. Pero en un momento determinado, consciente o inconscientemente, apunta a algo más profundo, que son las relaciones humanas de un maestro con su discípulo.

Nosotros quisiéramos tratar expresamente de este hecho profundo, que llega a las raíces mismas de la persona humana.

El problema que explícitamente trata Zürcher es histórico: problema de atribución literaria y de cronología, que directamente se rige por los criterios documentales, tanto externos como internos. Mientras que nosotros pensamos tratar el problema pedagógico que, como veremos a su tiempo, se rige por principios metahistóricos, de orden antropológico, entendiendo por antropología una metafísica dinámica de la persona humana.

La obra histórica de Zürcher puede ser discutida en su propio terreno. Y nosotros no hacemos, en ese punto, causa común con él. Por eso nuestras consideraciones no dependen del valor que los críticos y especialistas en historia de la filosofía griega atribuyen o atribuirán a sus argumentos. Y si comenzamos nuestro escrito mencionando las dos obras de Zürcher, lo hemos hecho, así como en el subtítulo escogido, para señalar una fuente de inspiración, no un argumento positivo de nuestra exposición.

Las obras más discutidas históricamente —y la de Zürcher parece que va a correr esa suerte poco envidiable— pueden ser humanamente valiosas y contribuir, más que a conocer la historia de este o aquel hombre concreto, a desentrañar la esencia eterna del hombre.

Las obras de los hombres, aun las de aquellos que parecen fracasar en el objetivo concreto que se han propuesto conscientemente, inconscientemente contribuyen al progreso intelectual, cuando se sabe descubrir en ellas lo que tienen de humano y trascendente.

En la obra de Zürcher me ha parecido descubrir un detalle de este tipo que, por analogía con los aspectos metafísicos que el filósofo descubre en los datos que aportan los físicos, podríamos llamar un detalle metahistórico. Me refiero a la actitud de Escuela que Zürcher señala en la Academia de los

tiempos de Platón, y que considera rasgo común de todas las grandes escuelas filosóficas.

“La suerte *común* de los grandes *maestros*, Platón, Aristóteles, Zenón, Epicuro, sería ésta: el que su herencia intelectual, sus notas de clase, se vieran sometidas a un continuo proceso de ulterior desarrollo. Lo que ellos habían descerrado, se convertía en *propiedad* de la Escuela, y crecía y se desarrollaba en la Escuela y por la Escuela misma”².

Hasta aquí lo que nos interesa, por el momento, de la obra de Zürcher³. Y, lo repetimos, nos interesa, no como hecho histórico, sino como expresión contingente de un principio meta-histórico, que rige las historias particulares de las escuelas y que permite discernir cuáles de ellas realizan el ideal de una Escuela humana.

La Escuela ideal sería, según esto, aquella que deja en sus discípulos algo más de una doctrina, al comunicarles un espíritu capaz de imprimir un movimiento hacia adelante a esa doctrina.

Históricamente hablando, podrán darse desviaciones, marchas y contramarchas, y hasta claudicaciones o renunciaciones a la intuición fundamental del maestro, como las que Zürcher cree descubrir en la Escuela que concretamente estudia. Pero éstas no serán sino las escorias que, aún en las vetas más apreciadas, se mezclan con el metal precioso. Defectos inherentes a toda obra humana, que manifiestan la perfección del hombre en y por su misma limitación. Nos interesa esa perfección humana que se superpone a la doctrina, y constituye, junto con ella, la herencia total del Maestro; y es característica de la Escuela ideal.

Vamos a ver los rasgos esenciales de esa herencia intelectual, no en sus aspectos doctrinales, que varían indudablemente en las diversas escuelas concretas, sino en sus aspectos pedagógicos fundamentalmente humanos.

² *Das Corpus Academicum*, p. 16.

³ En la próxima entrega de la revista, publicamos un comentario sobre el juicio que la obra de Zürcher está mereciendo de parte de los críticos, sobre todo, de los que son especialistas en filología griega. En dicho comentario señalamos la dirección —más bien negativa— que esas críticas toman. E insinuamos la dirección que, a nuestro juicio, convendría que tomaran.

Por eso no tememos fijar momentáneamente nuestra atención en una escuela concreta, la de Platón. Ni tememos, lo repetimos, dar la impresión de basarnos en el estudio discutible de un historiador como Zürcher. Porque, como ya hemos dicho, es sólo una base de inspiración, y no de argumentación. Y cuando más adelante mencionemos el hecho de otras escuelas, aun religiosas, como ejemplos de la misma pedagogía ideal, no quisiéramos que lo contingente y temporal nos distrajera de lo eterno y necesario, que es la esencia del hombre que enseña a otro hombre.

En todos esos hechos, como ampliamente diremos a su tiempo, buscamos una señal de un principio que los trasciende y que, por tanto, se independiza olímpicamente de todos ellos⁴.

Más aún, todos los hechos que mencionaremos tienen, además del principio pedagógico, una característica común: se trata siempre de la atribución de una obra, redactada en la Escuela y por la Escuela, a su Maestro. Esa atribución será literariamente falsa, y aun históricamente discutible; pero será la indiscutible señal de que un principio metahistórico ha posibilitado y aún ha hecho probable tal atribución en el curso de la historia de una Escuela digna de ese nombre.

Lo que hemos dicho creemos puede bastar para explicar el punto de partida que tomamos, y el objetivo que perseguimos, así como los medios históricos que usaremos. El punto de par-

⁴ Santo Tomás enseñaba metafísica con unos ejemplos que pedagógicamente eran aptos, porque entraban por los sentidos de sus oyentes. Hoy en día tal vez propondríamos otros ejemplos, más aptos para nosotros, porque serían más exactos y acomodados a nuestros actuales conocimientos científicos. Pero tales cambios en los ejemplos no implican, para nosotros al menos, un cambio de principios metafísicos. Quiere decir que a veces se pueden cambiar los *hechos físicos*, sin cambiar los *principios metafísicos*. Lo que en nuestro caso quiere decir que estamos dispuestos a dejar unos *hechos históricos* por otros, con tal que siempre permanezcan los *principios metahistóricos*. Toda superación intelectual humana, sea ella metafísica o metahistórica, supone un punto de apoyo; pero no se deja encerrar en él, precisamente porque sólo se lo toma como apoyo, no como esfera de acción. Un triángulo puede estar muy mal dibujado, pero puede ser suficiente, si se lo sabe usar, para probar que su suma de ángulos vale dos rectos. Y una escuela filosófica concreta puede ser históricamente deformada; pero puede quedar en ella lo suficiente como para elaborar, a partir de ella, una teoría exactísima, por ser esencialmente humana, de la Escuela ideal.

tida es una escuela filosófica. la Academia de Platón. Y término medio será el hecho de la atribución literaria que acabamos de mencionar. Y el objetivo final será la Escuela ideal⁵.

I. — LA PERSONALIDAD EN UNA ESCUELA IDEAL

Lo esencial de la Academia de Platón, considerada como hecho pedagógico, sería el *espíritu de propiedad* personal que habría creado en sus discípulos, respecto de la doctrina misma del maestro.

Se trata ahora para nosotros de buscar las *condiciones del maestro* que condicionan la creación de tal espíritu; y las *consecuencias* necesarias del mismo, en el futuro del discípulo.

Ese espíritu, con sus condiciones y sus consecuencias, configurarán el ideal de una Escuela.

Ahora bien, para que un discípulo se llegue a sentir propietario de la doctrina que está recibiendo del maestro, en éste se debe dar ante todo el *desprendimiento*: el maestro debe enseñar sin temor (al contrario, con deseo) de que el discípulo se apropie de su doctrina; y, si fuera necesario, hasta se olvide de haberla aprendido, con tal que no se olvide de la misma doctrina, ni renuncie a ella.

Además, debe darse en el maestro un gran *respeto* por la persona del discípulo: debe respetar su libertad intelectual; o sea, la conciencia que en el discípulo se va despertando, al ritmo de la reflexión personal. El verdadero maestro muestra, no impone la verdad; la verdad se impone por sí misma. Y la expresión del maestro es sólo el instrumento, nunca el fin de la enseñanza.

⁵ A lo largo de nuestra exposición, a través de la Escuela de Platón y de otras, apuntamos siempre la Escolástica, considerada, no como escuela histórica, que nace en tal siglo y crece o decrece en otros, sino como algo meta-histórico, que trasciende todos los siglos, en la medida que entra dentro de la historia providencial de la Iglesia, Maestra de la Verdad eterna. No vamos a detenernos en este aspecto de la Escolástica, propio de ella en cuanto escogida por el Magisterio eclesiástico para formar filosóficamente a sus órganos magistrales. Pero lo que aquí diremos de la Escolástica, en lo que tiene de común con las otras escuelas que como ella merecen el nombre de Escuela, nos servirá de ilustración para su aspecto providencial, que en otra oportunidad trataremos.

Por último, el maestro necesita de *humildad*: debe reconocer lo limitado de su saber actual, y debe admitir la posibilidad de que el discípulo ya de inmediato —y no sólo después de muchos años, y cuando haya recibido el título y tenga tantos años de enseñanza como su maestro— comience a superarse, y aún a superar al mismo maestro. La humildad es andar en compañía de la verdad, aceptándola donde se la encuentre, venga de donde venga; también cuando brota de abajo, del discípulo, como brota la semilla que se ha sembrado en buena tierra ⁶.

Hasta aquí las condiciones esenciales de la persona del maestro, que condicionan la manifestación de la personalidad del discípulo, para que se sienta propietario de la doctrina que recibe, ni bien la recibe y la entiende. Veamos, con la misma brevedad, las condiciones esenciales de parte del mismo discípulo, para que no se malogren las del maestro.

Ante todo se requiere la *actividad* personal del mismo discípulo: aprender es algo más que oír, así como pensar es algo más que hablar. El discípulo recibe una expresión hecha, muchas veces definitiva; pero debe buscar siempre su sentido exacto, y apropiárselo. Y mientras quizás nunca pueda llegar a considerar propia la expresión, a no ser que haya colaborado, como enseguida diremos, en su elaboración escolar, el contenido expresado siempre tendrá que considerarlo como algo vital y propio, porque tendrá que encontrarlo por cuenta propia ⁷.

El discípulo, en fin, en la misma línea activa, además de reaccionar comprendiendo, debe *colaborar con el maestro* y no sólo con los otros discípulos. Necesita del maestro, más que

⁶ SANTA TERESA, *Sextas Moradas*, cap. X (al fin): "Humildad es andar en verdad."

⁷ La teoría que Santo Tomás hace respecto del magisterio (*De Veritate*, q. 11) se basa en esta distinción entre *expresión* y *contenido* de la enseñanza. Ella es también la clave de la comparación provechosa entre las diversas concepciones del magisterio en San Agustín y Santo Tomás, Platón y Aristóteles. Lo que podría diferenciar esas concepciones sería la diferente manera de concebir, en la escuela, las proporciones entre *expresión del maestro*, y *comprensión del discípulo*. De modo que, en último término, una teoría antropológica del lenguaje podría caracterizar cada una de las concepciones magistrales.

de condiscípulos⁸; pero puede de inmediato, no digamos enseñar al maestro, pero sí ayudarlo a recordar, y hasta a precisar y mejorar lo que está enseñando. Siempre hay un intercambio (debe haberlo) entre personas que se respetan. Mientras sólo hay aceptación de un don, sin retribución (o sea, mientras el don no es mutuo), la persona que meramente recibe se siente disminuída, rebajada, desplazada; o sea, es imposible la vida de comunidad, que es esencial en la Escuela ideal, como lo es en todo hecho humano perfecto⁹.

Bajo estas condiciones que, como se ve, no todas dependen del maestro, es posible crear en el discípulo, no sólo la conciencia de la posesión de la verdad, sino el sentido del derecho que sobre ella tiene: o sea, el *espíritu de propiedad* personal sobre la doctrina de la Escuela, característica del ideal de la misma.

Puestas estas condiciones pedagógicas, las consecuencias son también características de la Escuela ideal.

Por de pronto, la consecuencia obligada del derecho sobre la doctrina así aprendida, es el *sentido de responsabilidad* respecto de la permanencia de la misma en la historia de las doctrinas. Porque quien se siente dueño de una riqueza, se ingenia para defenderla.

Tratándose de una doctrina vitalmente asimilada, su defensa no se reducirá a un mero aferrarse a ella, dejándola estanca; sino que frente al ambiente adverso, se adoptará la actitud vital de defenderla asimilando la misma objeción dentro del propio sistema doctrinal. Y la respuesta no siempre será *ma-*

⁸ Sin maestro, pocos serían los que llegarían a la verdad; y con mucha dificultad, y después de mucho tiempo, y sin poder evitar todos los errores. Cir. SANTO TOMÁS, I, q. 1, a. 1, c. y los textos paralelos en que habla de la revelación, considerada como magisterio aún de las verdades naturales contenidas de hecho en ella.

⁹ Cfr. A. BRUNNER, *Conocer y creer*. Madrid, 1954, pp. 75-86, en el capítulo titulado *Fe y amor*. El título original de la obra es *Glaube und Erkenntnis*. München, 1951. El magisterio es una obra de amor; y no hay amor, donde el don no es mutuo. Por eso el maestro que se pone a distancia, queriendo meramente dar, y rechazando hasta la posibilidad de recibir, no enseña. A lo más, impone meramente una verdad, pero no la comunica; o sea, hablando en términos prácticos, impone su doctrina hasta el momento del examen, y no después.

gister dixit, sino que a veces, pocas o muchas, habrá que decir sinceramente *magister dixerit*: el maestro no tuvo en cuenta esta objeción y por eso no dice nada al respecto; pero yo, que soy de su Escuela, digo... Y la respuesta será la solución de la Escuela de siempre a la dificultad de ahora¹⁰.

Sólo quien se siente *propietario*, y no meramente cómodo usufructuario, se sentirá obligado a hacer progresar la doctrina de la Escuela, perpetuándola a través de las circunstancias más adversas, sin renunciar a ella, pero tampoco sin refugiarse en ella a más no poder.

La verdadera Escuela nunca debe ser un refugio, sino que debe ser lo que fué para el maestro: un puesto de lucha avanzada. Por eso la Escuela ideal siempre cuenta con maestros. Porque escuela que enseñe algo, y no enseñe a enseñarlo, está condenada a desaparecer.

En definitiva, ésta es la señal de la Escuela ideal: más que a poseer una verdad, enseña a ser maestro de ella. Porque la enseñanza tiene algo que la mera posesión de la verdad no tiene: la posibilidad de enriquecerse continuamente a la vez que se enriquece a otros, y la tendencia a enriquecerse sin por eso empobrecer a nadie.

La verdadera Escuela tiene dentro de sí una vitalidad, una personalidad dinámica, que es su mejor defensa.

La mejor prueba de lo que decimos es el hecho que la decadencia de una escuela se produce cuando los llamados *comentaristas* se aferran a la letra del maestro, y pierden su espíritu progresista¹¹. Mientras que el hecho de varias escuelas

¹⁰ A propósito de la escuela de Santo Tomás, O. LOTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe. et XIIIe. siècle. Problèmes de morale* (tome III partie II). Louvain, 1949, pp. 580-586, distingue entre "une doctrine conforme à la pensée du maître ou à la logique du système" y lo que sería "la doctrine telle que saint Thomas l'a conçue". La verdadera escuela, y la de Santo Tomás lo es, queda siempre abierta y bien dispuesta para tales ampliaciones.

¹¹ Es el *psitauquismo* de los comenaristas. Un profesor de Lovaina, tomista a quien tuve el gusto de oír un curso, decía que él era *de inspiración* tomista, no *gramófono* tomista. Por eso, cuando al pie de una observación personal, citaba un texto de Santo Tomás, no quería con eso significar que allí Santo Tomás decía lo mismo que él; sino simplemente testimoniar que, leyendo ese pasaje precisamente de su maestro, se había inspirado. Es decir, más que apoyarse en la autoridad de su maestro, quería agradecer la inspiración y, sobre todo, la personalidad en el pensamiento, de que su maestro lo había hecho capaz.

menores dentro de la gran escuela-madre es una muestra de vitalidad reconfortante para todas ellas ¹².

Queremos decir que el número de maestros dentro de una Escuela crece necesariamente, a medida que la Escuela se asienta, porque es esencial a una Escuela formar maestros.

Y el hecho de que personas inteligentes y capaces se consideren todas maestros dentro de la misma Escuela, es señal que la Escuela todavía les satisface; si no, como enseguida veremos, crearían su propia escuela, a costa de aquella que los formó ¹³.

* * *

Para entender mejor la fidelidad al maestro, que deja a salvo la libertad personal de sus sucesores en el magisterio vivo de la Escuela, conviene distinguir tres aspectos de su personalidad, que son tres momentos de su vida intelectual: *espíritu, mentalidad y expresión* ¹⁴.

¹² El gran escándalo de la Escolástica, su subdivisión en escuelas, no es pues señal de decrepitud. Y si una de esas sub-escuelas se creyera la única digna de ser oída, ésa es la que daría señal de decrepitud, porque se estaría alejando peligrosamente del espíritu amplio y progresista de sus grandes maestros. *Ego autem neminem nomino...*

¹³ Por eso creemos que la pacífica convivencia de muchas sub-escuelas dentro de la escolástica, es el mejor argumento de la vitalidad de la misma; y la protección de tal convivencia es la mejor manera de asentar definitivamente esa vitalidad. Así lo ha hecho Pío XII, *Discurso a la Pontificia Universidad Pontificia*, en el Centenario de la misma (17 de octubre de 1953), *L'Osservatore Romano* (edición castellana), n° 106: "Nuestros insignes autores y maestros juntaron maravillosamente una fidelidad constante al Sumo Doctor (Santo Tomás) con la tan estimable libertad para la investigación de las doctrinas, libertad que nuestros predecesores, León XIII y los que lo siguieron en la Cátedra de Pedro, han querido se conservase intacta. Sea pues lícito a cada profesor, dentro de los límites arriba señalados que no se deben franquear, adherirse a cualquiera de las escuelas que en la Iglesia han adquirido derecho de ciudadanía". Esta libertad supone que la Escolástica ha sido capaz, y sigue siéndolo, de formar tantos maestros igualmente dignos de ser seguidos. Y aun dentro de la escuela que se llama *tomista* por antonomasia, creemos que la proliferación contemporánea de tantos *centros* tomistas, como el de Roma, Lovaina, Toronto... y otros semejantes en Alemania y Francia, tan variados en sus matices, es muy buena señal.

¹⁴ "Nous admettons à titre d'hypothèse de travail qu'il y a comme trois plans dans l'intelligence humaine... Dans l'esprit humain, il y a trois dimensions. Pour étudier un auteur, il faut considérer dans cet auteur comme trois couches d'adhésion (voir plus haut, pp. 33-35). Il y a d'abord la *couche du langage*... Le deuxième plan est celui de la *mentalité*. Au-dessus de ce plan de la mentalité, il y a le plan de l'*esprit*. L'esprit n'est ni le langage, ni la mentalité, mais il est enveloppé par le langage et la mentalité... Nous appelons

Si fuera absolutamente posible nacer maestro, lo primero sería tener un espíritu propio, y lo último sería buscarle una expresión. Pero como de ordinario nadie llega a ser maestro si no es comenzando por ser discípulo, lo primero suele ser aprender una expresión, y lo último sentirse en plena posesión del espíritu de la Escuela. Pero cualquiera sea el orden cronológico de estos tres factores, lo cierto es que los tres constituyen la personalidad intelectual del maestro.

Ya se ve la importancia que tiene, dentro de una Escuela, el espíritu del maestro: no sólo caracteriza a la misma, sino que es la deuda mayor que ella tiene con su maestro; y es también lo que confiere a otros, dentro de la misma Escuela, el grado de maestro.

Por eso, una cosa es recibir un título, como se recibe un diploma; y otra, recibir una formación, que capacita para la acción ulterior. Lo que hace al nuevo maestro no es el diploma (ni menos el examen en sí mismo, que necesariamente lo precede entre nosotros), sino la capacidad que le permite enseñar a otros.

Porque quien no capta el espíritu de la Escuela, no puede pretender enseñar en ella. Y si capta otro nuevo espíritu, debe fundar otra escuela. Así como, si no capta ninguno, ni antiguo ni nuevo, mejor es que se dedique a otra cosa, porque está perdiendo tiempo.

La mentalidad, que era el otro elemento de la personalidad del maestro, comprende una serie de resonancias personales, debidas al ambiente, educación, contacto con otros espíritus y mentalidades, que algo dejan siempre en quien se pone dentro de la esfera de sus influencias.

El lenguaje, finalmente, es el vehículo de expresión: la última capa de la personalidad del maestro.

enveloppement l'état d'un germe dans lequel l'élément de vie se trouve mêlé à matériaux étrangers ou contraires. De ce point de vue, le développement serait assez bien défini par l'effort que ait le germe pour se délivrer de ses enveloppement provisoires, ou du moins pour les purifier par des précisions et des interprétations plus exactes. Nous appelons *esprit* l'idée qui anime, qui informe et qui dirige le développement" J. GUITTON, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*. Aix-en Provence 1947, p. 86-87.

Aunque lo esencial de la Escuela sea el espíritu de la misma, no se puede negar que además cada una tiene su mentalidad y su lenguaje.

La mentalidad implica una manera de ver las cosas, un ángulo de visión, una perspectiva histórica, un planteo peculiar de ciertos problemas, y una preferencia por ciertas soluciones, que se podrían llamar sistemáticas ¹⁵.

El lenguaje implica un tecnicismo, un modismo, un estilo gramatical y hasta tipográfico ¹⁶.

Por donde se ve el proceso implicado en el aprendizaje. El discípulo se pone primero en contacto con el lenguaje para habituarse, al menos auditivamente, a los tecnicismos de la Escuela. Es una de las funciones de la *dialéctica* escolástica. Despreciarla, sería olvidar la importancia, tan del gusto de los modernos, de la expresión en la vida del hombre. Así como darle importancia definitiva, sería condenar la Escuela al fracaso, al reducirla a su mínima expresión ¹⁷.

¹⁵ Algunos oponen *sistema a espíritu fundamental*. Pero para lo que ahora pretendo me resulta más conveniente la consideración tripartita de espíritu, mentalidad y lenguaje.

¹⁶ Ciertas formas gramaticales del la antigua Escolástica, que se encuentran en Santo Tomás, pongamos por caso en la Suma Teológica, y que un moderno atribuiría quizás a la mentalidad, y aún al espíritu medieval, son en realidad artificios tipográficos que hoy en día se podrían suplir ventajosamente con cambios de tipos de letra. Es decir, que Santo Tomás habría escrito tal vez con otro estilo, si hubiera contado con los modernos medios tipográficos. No digo que la tipografía vaya a influir en la mentalidad de un autor, y mucho menos en su espíritu; sino que puede afectar la interpretación que nosotros, a través de su lenguaje impreso, hacemos de su mentalidad. Somos nosotros los afectados por la tipografía moderna, que nos ha habituado a leer con más facilidad las ediciones modernas que las reediciones de las otras antiguas. Y esa mayor facilidad que experimentamos, a veces la atribuimos al mismo autor y decimos que el antiguo nos resulta pesado. Por eso cuando leemos el texto original, a pesar de la dificultad del latín, lengua muerta, como los artificios tipográficos forman parte de la misma lengua, nos sentimos más a gusto en su lectura, que cuando, mantenidos los mismos artificios, leemos una traducción en lengua moderna. Cfr. J. TONNEAU, *Compte rendu: Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La prudence. II-II, pp. 47-56. Traduction française par Th. Denan*. Bulletin Thomiste, tome VIII, p. 89-90.

¹⁷ No tengo más remedio que tocar temas cuya importancia es mayor de la que aquí les puedo conceder. A propósito de la dialéctica, no puedo dejar de citar el interesante estudio de J. ISAAC, *La notion de dialectique chez Saint Thomas*. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. XXXIV (1950), pp.481-506. Y diversas reacciones que el mismo autor ha manifestado ante otras nociones, tanto de la dialéctica como de la metafísica, manifestadas por otros autores. Mi actual referencia a la dialéctica es sólo en su aspecto técnico-verbal.

Pasado este primer momento, posiblemente muy breve, le queda al discípulo otra etapa más larga, a través de las tesis sistemáticas. Son las que lo van introduciendo en la mentalidad de la Escuela, en lo que ella se distingue de las demás mentalidades (las tesis dividen a las escuelas). Las *tesis* tienen sus partes clásicas, prenotandos, sentencias y argumentos; y forman los *tratados*, que son las partes de la doctrina total de la Escuela. Etapa inevitable ésta de tesis y tratados. No porque se filosofe en esa forma parcial y parcelante, sino porque así se aprende mejor y se llega más totalmente a captar la mentalidad de la Escuela¹⁸.

A medida que el discípulo pasa de la expresión a la mentalidad, se va acercando al espíritu de la Escuela, que es lo que importa en definitiva. Y mientras no se llega a él, ni la mentalidad ni, mucho menos, la expresión satisfacen. Lo que hace

¹⁸ Para llegar a la mentalidad de la Escuela, el camino es pues el de la tesis y tratados, pero a condición de que en ellas las soluciones sistemáticas se vayan presentando como soluciones a los problemas, y no meramente como afirmaciones absolutas. Porque la mentalidad es una actitud ante el problema global que plantea la realidad. Y no existen problemas aislados, que se van sucediendo cronológicamente, sino que un problema plantea el siguiente, en cuanto que su solución crea un nuevo problema, y la solución de éste, otro; y así indefinidamente. Sólo a condición de que las tesis, al sucederse dentro de los distintos tratados, hagan sentir esta continuidad de los problemas, serán el camino apto hacia la mentalidad de la Escuela. Algunos parecen creer que se llega a poseer una mentalidad escolástica cuando se ha recorrido en un cierto orden sistemático, todas las tesis de todos los tratados. Yo creo que el orden de las tesis pertenece todavía al plano de la *expresión*; mientras que el orden de los problemas llega ya al plano de la *mentalidad*. Se siente hoy día una reacción contra los manuales clásicos, y se trabajan afanosa y multiplicadamente obras personales que desplazan en el mercado a los manuales. Este hecho no es sino la traducción mercantil del hecho humano de que la expresión es necesaria, pero no definitiva: más allá de ella hay que ir en busca de la mentalidad. Y enseguida veremos que aún la mentalidad es algo transitorio; porque, como acabamos de insinuar, ella se va formando a medida que la mente persigue una solución que se le va difiriendo continuamente. No quiero decir que cada tesis no aporte nada; sino que en tanto aporta algo en cuanto es la solución a un problema; pero esta primera solución, plantea otro problema, y así sucesiva y continuamente. En lo que acabo de anotar, se delinea una concepción dinámica de la inteligencia humana, cuyo ideal está siempre delante, pero nunca totalmente a su alcance definitivo. Cfr. A. MANSION, *L'existence d'une fin dernière et la morale*. Revue Philosophique de Louvain, 48 (1950), pp. 470-471. A esta concepción del sujeto que filosofa, hace juego una concepción totalizante del objeto de filosofar, que se supone ser un continuo problema. Cfr. L. LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, 1952, de acuerdo al juicio que de este libro hemos hecho en *Reseñas bibliográficas*, Ciencia y Fe, XII (1956), pp. 108-111.

aceptable tanto la mentalidad como, sobre todo, la expresión técnica y sistemática, es el espíritu que en ellas se comienza a gustar. Sin este gusto por el espíritu de la Escuela —sabiduría es *sápida-ciencia*, sabroso conocer que define un hecho de experiencia, aunque no cumpla todas las reglas etimológicas—, sin este gusto, decimos, lo demás de la Escuela resulta insoportable.

La permanencia y, contemporáneamente, el aprovechamiento del discípulo dentro de la Escuela está, pues, condicionado a la captación del espíritu, a través y por medio de la expresión y la mentalidad.

Así como el hecho de la separación —actitud herética— después de un período de revolución interna, se explica por la insatisfacción de un discípulo capaz que, en medio de la insatisfacción, capta ya algo de lo que le satisfaría. Y se lanza tras la novedad.

El creador de una Escuela es un descubridor; pero primero ha sido un revolucionario. Por eso, en las primeras expresiones de su descubrimiento siempre se nota algo de resentimiento respecto del pasado, y algo de ilusión respecto del futuro.

La misma mentalidad, y no sólo la expresión primigenia del creador de una Escuela, está matizada de estos dos sentimientos profundos, resentimiento e ilusión, que son características del revolucionario aun político.

En la nueva Escuela, como en la pasada, el espíritu del maestro, su intuición fundamental, eso que lo ilusionó aún en medio de su insatisfacción escolar, se encuentra cubierta por la dura costra de los tecnicismos, y por las capas propias de la mentalidad, aun de la más dinámica y totalizante. Y eso que, desde el interior, es algo que se posee de una vez por todas —porque así se encontró en un momento de genio—, debe entregarse poco a poco a los de fuera, los nuevos discípulos. Y por eso se crea una nueva dialéctica introductoria, y se van dando nuevas tesis y tratados del nuevo sistema, de modo que dialéctica y sistema sean antídotos de los otros tecnicismos y mentalidades.

Y el revolucionario de ayer, que se sentía seguro de sí mismo, y dominando la situación, comienza a sentir la insatisfacción de algunos de los suyos. Y comienza a ver, fuera de su alcance, nuevas ilusiones: la de sus discípulos más capaces.

Hasta que la insatisfacción y el resentimiento del nuevo revolucionario es tan fuerte, que crea una nueva escuela, con la misma ilusión que su maestro de ayer ¹⁹.

Descartes publica su Discurso del Método, manifestando su insatisfacción por el pasado. Y Kant escribe los Prolegómenos para una metafísica futura, donde muestra su gran ilusión. Husserl da una idea de lo que sería una pura fenomenología, como quien busca limpiar a la filosofía de todas sus impurezas. Y Heidegger se queja del olvido del Sr, como quien se queja de una ofensa personal.

¿Ha conseguido alguno de éstos lo que era su ilusión?
¿Ha conseguido siquiera ser el primero en la serie del verdadero filosofar, y el último de los revolucionarios?

No parece. Pero al menos todos han conseguido una cosa que demuestra que, si no han llegado a la entera verdad, al menos han acertado con la verdadera pedagogía: formaron hombres capaces de pensar por cuenta propia, y constituirse a su vez en maestros. Es decir, hicieron sentir la necesidad de un espíritu, y su prevalencia por sobre la mentalidad misma, y la expresión.

Además, ninguno de ellos ha sido nulo en cuestión de verdad. Es el juicio que el sentido común inspiró a Aristóteles, reflexionando sobre lo que todos los demás, maestros antes que él en la propia o en la ajena escuela habían filosofado; juicio que Santo Tomás repitió, apoyándose en su propia concepción del hombre: nadie está tan escaso de verdad, que no posea

¹⁹ . H. SALMAN, *La multiplicité de l'expérience philosophique et la métaphysique de l'être. Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, XXXI (1947), p. 191: "Conceptions révolutionnaires, qui semblent relever du génie artistique plus que de l'attitude scientifique". Se refiere a ciertos revolucionarios de la filosofía en concreto. El aspecto *artístico* de la revolución filosófica puede deberse a la preponderancia del aspecto afectivo, resentimiento e ilusión; o, en el caso particular de algunos autores que allí se cita, a la importancia que en ellos adquiere la expresión para justificar —y mantener— el estado de insatisfacción angustiosa ante las otras soluciones dadas, más que para encontrar —lo que se sería más *científico*— un camino hacia la nueva solución.

algo de ella. Porque la verdad es algo tan propio del hombre, que dejaría de ser hombre quien no tuviera nada de ella ²⁰.

* * *

Volviendo al terreno pedagógico, digamos que toda Escuela digna de este nombre, si no llega a comunicar su propio espíritu, al menos hace sentir la necesidad de poseer alguno, de sentirse en posesión de él, de sentirse dueña y propietaria de algo digno de ser comunicado a otros.

Por eso todas las escuelas, aun las que en su doctrina tienen mucho de error, tienen asegurada cierta perennidad, en la medida que inculcan este sentido personal de la verdad. No es el error evidentemente lo que les asegura la perennidad; ni la mera verdad que poseen, porque esa verdad no es exclusiva de ellas, sino que se encuentra en otras que ventajosamente pueden hacer sus veces; sino que su perennidad como Escuela le viene de su capacidad de comunicar ese espíritu personal, de propiedad en la posesión de la verdad.

Este espíritu de propiedad, del que desde un principio hablamos como característica primaria de la verdadera Escuela, versa primariamente sobre el espíritu, sobre la intuición fundamental, la genialidad propia del maestro.

Tal espíritu no está necesariamente vinculado a una mentalidad, ni mucho menos a una expresión. Por eso trasciende las épocas y las personas concretas que en cada una de ellas lo representan.

La Escuela ideal es por su esencia algo perenne ²¹.

²⁰ S. THOMAS, *In Il Met., lect. 1*, n° 275: "Licet nullus homo veritatis perfectam cognitionem adipisci possit, tamen nullus homo est ita expertus veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat". En la contraposición se nota la confianza fundamental. La consecuencia, también pedagógica, será la *benevolencia* fundamental respecto de cualquier adversario, y el *deseo de colaborar* con todos en la línea del ideal común. La verdadera Escuela tiene una dimensión humana universal: nadie como la Escolástica lo ha conseguido en sus grandes maestros. Una cosa es aceptar el error, y otra colaborar *en la verdad* con quien *además* está equivocado.

²¹ Cuando los miembros de una Escuela se aferran meramente al tecnicismo, y ponen todas sus defensas, y consumen todas sus energías en el culto de la expresión, hay un serio peligro de *psitauquismo intelectual*, que es una de las señales más evidentes de decadencia intelectual (como la superstición lo es del sentimiento religioso). Y cuando, sin llegar a ese extremo, esos miembros

II. — LA COMUNIDAD EN LA ESCUELA IDEAL

Nos falta ver otra característica de la Escuela ideal, siempre en la línea de su espíritu.

Hasta ahora hemos insistido en lo personal de la Escuela, ya que el espíritu de propiedad es una irradiación propia del carácter personal del hombre.

Queremos llamar la atención sobre lo comunitario del mismo espíritu de propiedad, como reflejo del carácter social del mismo hombre.

La propiedad intelectual, primera característica de la Escuela ideal, tiene sentido comunitario, y esta es su segunda característica.

Ningún discípulo se siente tan dueño de la herencia de su maestro, que quiera excluir de ella a los demás. Al contrario, la quiere comunicar, multiplicando los poseedores felices del mismo tesoro espiritual. Más aún, quiere comunicar la misma comunicabilidad. Y esta comunicabilidad indefinida, propia del magisterio que se va perennizando, en ninguna propiedad es tan posible como en la intelectual, que no se corrompe ni se gasta.

Por eso, dada la esencia comunicativa del hombre, su dimensión comunitaria, su tendencia al don y al don social, nada es tan humano como la Escuela, porque nada le permite realizar su ideal social tan completamente, y a la vez dejando tan a salvo el carácter personal inalienable del mismo hombre²².

de la Escuela se aferran meramente a la mentalidad originaria, sin querer ya adaptarse a la mentalidad de la época en que viven, porque sólo quieren pensar *lo que* el maestro pensó, y no se animan a pensar también *como él* pensaría, la Escuela comienza a rozar y aún a chocar violentamente con su ambiente, dando señales de anquilosamiento senil. Tal Escuela pasa automáticamente, de la historia, a los libros de los historiadores; y de la vida, a un museo de curiosidades del pasado. La verdadera Escolástica siempre ha evitado el psitaquismo como la senilidad; sin poder negar que haya habido escolásticos que no lo han evitado suficientemente.

²² Si la anterior consideración, sobre el *espíritu de propiedad* que engendra la Escuela, la descubríamos en un hecho histórico, tal como lo presentaba Zürcher, sin hacer hincapié en sus argumentos, sino solamente tomando su afirmación como punto de partida; las actuales consideraciones sobre el *espíritu de comunidad* en la Escuela son aún más independientes de la historia, porque se basan en la misma esencia del hombre eterno, en su raíz dinámica, con su dimensión social. Esta tesis antropológica, entiendo siempre por antropología una metafísica dinámica de la persona humana, va invadiendo todos los campos,

La Escuela resulta así una comunidad en la cual la persona no se pierde, sino que se perfecciona con el don intelectual, que es el don menos exterior a la persona, y que se realiza del modo menos material posible.

La Escuela consiste en que los otros participen del espíritu del maestro, que es precisamente su mundo interior, o sea, lo más personal que él tiene.

En la Escuela todo, pero sobre todo el espíritu, es común, sin dejar de ser personal de cada uno. Y la riqueza que nace del ambiente común es de uno sin dejar de ser del otro²³.

Ahora bien, este espíritu comunitario va a tener una consecuencia histórica muy interesante. Así como el espíritu de

desde los más modernos del trabajo manual, hasta los sublimes de las relaciones personales con Dios. Pero aunque la tesis en que nos basamos trasciende la historia, encontrará —como enseguida veremos— su confirmación histórica en un hecho de escuela, y precisamente en un hecho afirmado por el mismo Zürcher. Claro que aún entonces no serán los argumentos de Zürcher, sino sus afirmaciones escuetas las que nos servirán de punto de partida. No porque no podamos encontrar en otros hechos más argumentados el mismo punto de partida para nuestras consideraciones pedagógicas, sino porque siempre queremos testimoniar que a propósito de la lectura de Zürcher se nos ha ocurrido concretar estas ideas sobre la Escuela ideal.

²³ Cfr. A. Brunner, *Conocer y creer*. Madrid 1954. Nos referimos al mismo capítulo *Fe y amor*, ya citado en la nota 9. El autor nos habla allí de revelación y amor. Equivale a lo que aquí decimos de magisterio y aprendizaje. Y tiene toda su vigencia en el magisterio sobrenatural, del cual el autor nos habla en la segunda parte de esa obra. En ella, sobre todo en el capítulo titulado *Fe e Iglesia*, la Iglesia se presenta sustituyendo a Cristo, hablando en su nombre, enseñando según su espíritu: en una palabra, atribuyendo a Cristo la doctrina que ella enseña. Esta atribución, que tiene su sentido pleno en el caso de la Iglesia, por el vínculo ontológico de la gracia de Cristo en sus miembros, y por la misión oficial que el cuerpo ha recibido de su Cabeza, tiene su analogía en la atribución de que estamos hablando, propia de la Escuela ideal en el orden de la naturaleza. Es que el orden sobrenatural supone la naturaleza misma de las cosas y, trascendiéndolas, las imita en lo esencial. A esto se añade que, en el mismo orden natural, la Escuela que más próxima se halla, por razones providenciales, de la Iglesia, se halla también más cerca de esa manera de ser comunitaria de la misma: la Escolástica es, en lo humano, la imitación mejor del magisterio divino de la Iglesia, en lo que ella tiene de magisterio, no en lo que tiene de divino. Así como en el texto de este artículo siempre atiendo a la Escuela ideal, prescindiendo de las demás escuelas que realizan más o menos perfectamente este ideal, en las notas haré siempre referencia a la Escolástica apuntando a un estudio ulterior, en que consideraré a la Escolástica, no como la escuela de tal o cual siglo, sino como la única Escuela de la Iglesia en lo humano, así como la Iglesia es la única Escuela de lo divino.

propiedad se manifestaba en la defensa personal que el discípulo hacía de la doctrina del maestro, así el espíritu de comunidad va a manifestarse en el hecho histórico de que se atribuya al maestro, no sólo lo que escribió o dijo personalmente, sino también la obra de la comunidad, realizada a impulso de su espíritu, o como consecuencia vital del mismo.

Tal atribución literaria nos parece hoy en día enteramente extraña y anormal, porque nuestro sentido crítico, acentuado por la reflexión y la investigación histórica, y consciente por lo tanto de las consecuencias desagradables que puede tener para la fama del maestro que se le atribuya lo que no escribió y ni siquiera dijo, nos impide hoy en día hacer tal atribución. Pero en las épocas primitivas de las escuelas, predominaba el sentido comunitario por sobre la reflexión histórica, y se vivían en común los riesgos y los triunfos de la Escuela.

Yo no digo que tal atribución, históricamente falsa, sea una consecuencia tan necesaria del espíritu comunitario de la Escuela, como lo era la defensa personal respecto de la personalidad que la Escuela desarrollaba.

O mejor, no quiero decir que tal atribución histórica sea una consecuencia metafísica de la esencia misma de la Escuela, sino que psicológicamente se explica por el ambiente comunitario, esencial a la Escuela verdadera.

Digo que las escuelas primitivas, que viven más espontáneamente según la propia naturaleza, y menos reflexivamente se preocupan de otras razones de conveniencia externa, no tienen tanta dificultad en seguir atribuyendo al maestro, que para los discípulos vive todavía en espíritu, lo que ellos van encontrando después de su desaparición.

La razón que psicológicamente explica este hecho, es que ven un lazo sustancial entre aquel *antes* del maestro, que es su espíritu, y este *después* propio de ellos mismos. Lazo que prescinde de esas diferencias temporales, porque no es algo histórico, sino *metahistórico*.

* * *

Toda comunidad de vida se extiende temporalmente en pasado y presente, y tiende hacia el futuro. La historia crece abar-

car con seguridad al pasado; al menos, hace esfuerzos verdaderamente críticos para lograrlo, usando de los documentos. En cuanto al presente, es más prudente, porque sabe que de cerca las cosas se ven desproporcionadamente; con todo, no deja de aventurar sus juicios rápidos, como uno que tira la piedra, y en seguida esconde la mano. En cuanto al futuro, supongo que no habrá muchos historiadores que se sientan profetas; a lo más, dejan esa tarea a los que hacen o filosofía o teología de la historia.

Una vez hecho esto, la historia se calla. Pero la metahistoria todavía tiene que decir algo. No lo hará respecto del futuro, por las mismas razones que la historia. Tampoco lo hará respecto del presente, como no sea para confirmar sus apreciaciones del pasado. Pero la metahistoria tiene todavía algo que decir respecto del pasado.

Un hombre, si se lo considera aisladamente, sólo tiene historia. Una comunidad de hombres tiene además metahistoria, porque entre los miembros de una comunidad existen relaciones totalmente diversas de las meramente literarias y documentales; y esas relaciones no entran dentro de los esquemas y categorías históricas. Se fundan en la identidad y comunicación imperceptible del espíritu, que inspira a todos sus miembros, por distantes que estén los unos de los otros en el espacio y en el tiempo, las mismas ideas fundamentales, que se expresan en tesis notablemente coincidentes ²⁴.

²⁴ Cfr. H. RAHNER, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*. Toulouse, 1948, p. 76. El autor hace una aplicación de la metahistoria a esa comunidad que es la Iglesia, a propósito de un santo, San Ignacio de Loyola, considerado precisamente no como hombre aislado, sino como *hombre de iglesia*. En esta misma revista hemos publicado un comentario amplio de este libro, en la entrega anterior. En ese mismo comentario hemos tratado de justificar el que en ese caso se hiciera metahistoria, trascendiendo la historia de los documentos. Entonces dijimos que la justificación era la *ley de la providencia* de Dios, cuyo Espíritu asistía a su Iglesia visible, y suscitaba santos de espiritualidad muy parecida, siempre que los problemas que ellos debían resolver eran también parecidos. En nuestro caso, que es el de la metahistoria de esa comunidad natural que es la Escuela ideal, la justificación no la podemos buscar fuera de ella, en una especie de *Deus ex machina*, sino en su misma esencia comunitaria. En cambio, si tratáramos ya de esa escuela que es la Escolástica, podríamos insinuar algo semejante a lo dicho de la Iglesia, en cuanto que la Iglesia, en su magisterio humano, la ha hecho entrar dentro de la providencia divina. Pero de este aspecto providencial de la Escolástica hablaremos en otra ocasión.

El objeto de la metahistoria es el espíritu común, comunicario, que anima un sinnúmero de reacciones personales que la historia constata, pero que no explica totalmente, porque en los documentos directos no consta siempre el por qué de esas reacciones.

La metahistoria no consiste en la afirmación de hechos, que se añadan a los afirmados por la historia, sino que se reduce a explicar ulteriormente esos mismos hechos, por principios que trascienden los documentos inmediatos²⁵.

* * *

El hecho que quisiéramos explicar es el de la atribución de una doctrina, no a quien la concreta históricamente dentro de la Escuela, sino a quien la inspira: de modo que, en adelante, esa doctrina corre bajo el nombre del maestro, ocultándose con ello tal vez para siempre el nombre del discípulo redactor.

Admito que tal atribución es históricamente falsa, y no voy a decir que sea metahistóricamente verdadera: la metahistoria supone, no contradice a la historia, y pretende completarla, no destruirla ni negarla.

Admito, además, que pueda darse otra explicación histórica de la falsa atribución de que hablamos. Por ejemplo, más de una vez se podrá probar, con documentos en la mano, la mala

²⁵ Cuando la filosofía trata de explicar un hecho, sabe que a veces encuentra otros *hechos*, que caen dentro de las categorías de los primitivos: por ejemplo, cuando explica un hecho por sus causas. Pero sabe que a veces encuentra más bien *principios* de explicación, que quedan fuera de las categorías primitivas, y dejan de ser vulgares, es decir, comunes con el vulgo, y son estrictamente filosóficas. Dígasele, por ejemplo, al hombre de la calle que, para explicar su limitación y contingencia, debe admitir una distinción real entre esencia y existencia; ya se ve que ese principio de explicación queda fuera de sus alcances, sin dejar por eso de ser alcanzable perfectamente por parte del filósofo. La filosofía pues no se contenta con explicaciones que están, por así decirlo, *re-presentadas* en la mente y en la realidad, sino que a veces admite explicaciones de la realidad que sólo están *significadas* mentalmente. El punto de partida del filósofo siempre es un hecho; pero a veces llega a principios que no pueden ser *meramente abstraídos* de la realidad, sino que la *trascienden*, siendo entonces objeto de intuición eidética, o como quiera llamársela. Esta breve referencia a la característica trascendente de la metafísica, puede ayudar a los menos ejercitados en ella, para comprender la característica, también trascendente, de la metahistoria.

voluntad, sea del discípulo, sea de otro que firma con el nombre del maestro, lo que él escribe o publica²⁶.

Pero si no siempre es necesario recurrir a la explicación metahistórica, al menos es cierto que tal explicación es *posible*; y resulta más benévola, porque deja a salvo la honestidad y veracidad de quien hace tal atribución, históricamente falsa, pero metahistóricamente explicable.

Más aún, a veces son tantos los documentos por los que consta la honestidad de quien se oculta bajo el nombre del maestro, que la explicación metahistórica resulta entonces la *única* históricamente admisible.

Ahora bien, ¿cuál es esta explicación metahistórica que hace rato anunciamos, sin expresarla todavía totalmente?

Vamos a definirla *abstractamente* como una consecuencia psicológica de la ausencia comunitaria de la Escuela ideal. Consecuencia que resulta, aun para un hombre honesto y veraz, motivo psicológico suficiente como para atribuir a su propio maestro lo que él, y no precisamente su maestro, ha escrito.

Para verlo *en concreto*, preferimos dar los hechos de falsa atribución literaria, que nos parecen inexplicables por mala vo-

²⁶ J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen âge, Tome II, Introduction et compléments à l'étude de la Patristique*. Bruxelles, 1947, p. 348. "Personne ne s'étonnera qu'il en faille dire autant (lo que dije de exactitud de códices) de l'exactitude des attributions. Même à Rome, du vivant de l'auteur, circulaient sous son nom des pièces apocryphes: Sénèque nous l'apprend; Marcial, Quintilien en sent victimes, comme d'autres sans doute. . . Or deux mobiles surtout pouvaient multiplier les apocryphes. Si l'intérêt mercantile était mauvais conseiller dans le champs de la littérature profane, on a la preuve que la librairie chrétienne n'en fut pas exempte non plus. . . Mais au-dessus de l'intérêt commercial, il avait surtout les préoccupations doctrinales. Sans doute, elles obéissaient parfois à des intentions élevées à un moment surtout où l'opinion courante ne taxait pas sévèrement l'imposture littéraire, ou l'innocentait même. Ainsi, les pieux écrivains, cirterciens ou autres, qui nous ont composé et transmis *sous le nom* de saint Agustin, de saint Jérôme ou de saint Anselme, des homélies, des traités ou des prières, *toutes pénétrés de la pensée et de l'onction de leur auteur supposé*, ne soupçonnaient pas qu'on viendrait un jour à leur intenter un procès en faux littéraire pour la composition d'ouvrages jugés *par eux solitaires et bienfaisantes* (Voir, par exemple, *L'Essor de la littérature latine au XIIe. siècle*, t. I, pp. 182-183)". Hemos querido citar este autor que, además de dar como razón de una impostura histórica la mala voluntad, señala otra razón (que nosotros hemos subrayado), que podríamos llamar la buena voluntad llevada al exceso, que supone un ambiente que no lo toma a mal, pero que además supone un principio intrínseco, que es el *espíritu común* que existe tanto en quien escribe como en aquel a quien se atribuye lo escrito.

luntad de sus autores. En esos hechos históricos se podrá ver en acción a dicho principio metahistórico.

Sólo al final, y no tanto como confirmación de lo dicho, cuanto para dejar constancia de que el hecho afirmado por Zürcher fué la fuente de inspiración, volveremos a referirnos a la Academia de Platón.

Pero siempre y en todos los casos históricos que mencionaremos, más bien buscamos una manera sensible de describir el principio metahistórico, que un argumento positivo en su favor.

Porque nuestro argumento en realidad no es histórico sino metafísico: se basa en la naturaleza humana, en su dimensión social, en su capacidad de convivencia y de colaboración plena con otro; hasta el punto que el don, siendo mutuo entre ambos, haga que desaparezcan los límites entre *lo tuyo y lo mío*, y la obra común tome las dimensiones de la Escuela, y se identifique sin más con la obra del maestro. Pero de esto volveremos a hablar después de haber citado algunos hechos que, como decíamos, lo sensibilizan ²⁷.

* * *

El hecho comunitario al que voy a referirme, es el de la redacción de la Sagrada Escritura, en el Antiguo Testamento. Se tratará, como en seguida veremos, de la atribución de todo un *libro*, a un *autor*, a pesar de que él personalmente sólo habría redactado una parte. Y no se podrá hablar de *mala voluntad*, como razón del hecho, porque ahí no hay librero que quiera hacer su agosto, ni hay adversario que quiera medrar a costa de la fama del otro. Sólo se podrá pensar en *buena voluntad*, fundada en la naturaleza de las cosas, que trasciende la naturaleza histórica de las personas consideradas aisladamente.

²⁷ Volvemos a recordar lo que dijimos en la *nota* 4, porque es un principio de metodología que campea en todo nuestro artículo: la independencia de los *principios* metafísicos, respecto de los *ejemplos* sensibles con que se los enseña. Si no fuera así, dijimos entonces, buena parte de la metafísica de Santo Tomás, enseñada en ejemplos de dudosa actualidad científica, habría dejado de ser actual.

Hoy en día sería hacerse una idea un tanto infantil de la redacción de la Biblia, si se la concibiera como resultado de la mera superposición de obras salidas, tales cuales, de las manos de autores determinados. Los antiguos, y sobre todo los semitas, tenían otro *sentido* que el nuestro respecto de la *propiedad literaria*. Dentro de su psicología, todo escrito era, como la verdad que expresaba, *propiedad de la comunidad*; y no chocaba el añadir, quitar o aportar modificaciones, con el objeto de llegar a una mejor presentación de la verdad dicha, adaptando sus modos de expresión a los nuevos tiempos.

De hecho, pocas obras de la Biblia, al menos del Antiguo Testamento, pueden ser atribuidas con certeza a un único y determinado autor. Muchas de ellas han sufrido retoques más o menos profundos en el curso de los siglos, sobre la base del escrito primitivo. Algunas de esas obras son hasta el resultado de una amalgama inteligente y minuciosa de escritos anteriores, o compilación progresiva de documentos diversísimos.

Una rápida mirada echada sobre la composición de la Biblia basta para mostrar su complejidad y su variedad. Al lado de obras hechas de un trazo, y marcadas por la fuerte personalidad de sus autores, se encuentran otras, más numerosas, que parecen ser el fruto de generaciones sucesivas. Más que en nuestra literatura, el problema de las fuentes utilizadas por el escritor se plantea a cada paso.

Toda esta producción literaria traiciona netamente la idiosincracia del semita, que subordina la escritura a la palabra, y considera a la verdad como realidad objetiva, más que como propiedad del individuo.

Este fenómeno hace difícil, y a veces imposible, la determinación del origen literario de cada libro. Pero le confiere a la Biblia el carácter de una unidad compleja (metahistórica, diríamos, y no meramente histórica), y de riqueza desbordante.

Hay, pues, etapas sucesivas en la composición de la Biblia, pero no mera yuxtaposición de libros separados que forman, en sí mismos, un todo. Y más allá de los innumerables escritores que han colaborado en la redacción, siempre se adivina la acción de una *comunidad viviente*, de quien son ellos locutores casi anónimos.

La Biblia es, pues, la historia de la personalidad religiosa de Israel, que trasciende (metahistóricamente) las distintas personalidades literarias que en ella más bien se ocultan, y a quienes la filología y la misma historia tratarían de descubrir²⁸.

La Biblia es un *hecho de comunidad*, que se podría llamar hecho de Escuela, en el sentido de que toda religión revelada implica necesariamente cierto magisterio; el de Dios, que de hecho se participa en otros, a quienes Él confía la misión uniforme de profetizar, evangelizar y predicar la verdad revelada.

* * *

Abundan en la historia intelectual de la humanidad esos hechos comunitarios: hechos de Escuela, que manifiestan la esencia profundamente comunitaria del espíritu humano, y que, en la fresca espontaneidad de los tiempos primitivos, en los que todavía no se ha estatuido el frío formalismo de *lo tuyo* y *lo mío*, da pie a la atribución de todo a uno solo, al maestro, a la cabeza, al padre que ha engendrado en el espíritu.

Y esa atribución históricamente falsa es una afirmación metahistórica de la permanencia del espíritu, de su vitalidad de germen, rodeado, pero no anulado, por la mentalidad y el lenguaje de cada época y de cada discípulo.

Partimos del hecho indicado por Zürcher, de la atribución de los Corpus redactados por Polemón y Teofrasto respectivamente, a Platón y Aristóteles. Buscamos luego en la redacción de la Biblia, sobre todo del Antiguo Testamento, un nuevo hecho de atribución literariamente falsa, que supusiera con mayor evidencia la buena voluntad de los responsables de tal atribución y que, por lo mismo, nos llevara a explicar la falsedad, dejando a salvo la veracidad fundamental de la atribución. Pudimos luego haber mencionado otros hechos, de la civiliza-

²³ Cfr. C. CHARLIER. *La lecture chrétienne de la Bible*. Maredsous, 1951 (4ème. edition), pp. 112-124. Leyendo el autor, nos hemos permitido subrayar el hecho comunitario implicado en la Biblia, que implica cierta pérdida de personalidad histórica en todos los que intervienen, con las consiguientes atribuciones literariamente falsas. En todas esas atribuciones, nos parece innegable la buena voluntad de todos los autores. De modo que el motivo que los justifica metahistóricamente es la presencia operante de la comunidad en todos los tiempos de la redacción de la obra común.

ción greco-latina, o del medievo²⁹. Si no lo hemos hecho así, ha sido porque, si bien consideramos necesaria la experiencia histórica, no queremos dejarnos absorber por ella. Ni queremos distraernos de lo principal que buscamos, que está más allá de este o aquel hecho.

Negar la posibilidad de este más allá sería, tratándose de hechos libres, encerrarnos en la mera historia; así como tratándose de hechos físicos, sería encerrarnos en la física y negar la metafísica.

CONCLUSION

Es fácil resumir el camino recorrido. Partiendo de la Academia, como escuela de Platón, hemos comenzado por llamar la atención sobre una nota esencial de la Escuela ideal: el suscitar en el discípulo el espíritu de *propiedad* sobre la doctrina que recibe.

De inmediato hemos analizado las condiciones pedagógicas que tal ideal presupone. Y eran, de parte del maestro, el *desprendimiento* personal, el *respeto* de la personalidad ajena, y la *humildad*; y de parte del discípulo, la *actividad* personal, y la *colaboración* con su maestro.

²⁹ J. DE GHELLINK. *L'essor de la littérature latine au XIIe. siècle*. Bruxelles, 1946. Tome I, pp. 182-183: "Il n'est pas étonnant qu'un auteur (saint Bernarde) aussi fécond, aussi fidèle à l'ancienne tradition cistercienne... se soit vu attribuer un bon nombre d'oeuvres qu'il n'a pas écrites, que des disciples souvent anonymes, *imprégnés de son propre esprit*, on fait ensuite circuler sous son nom... Chose fréquente dans l'histoire de la littérature médiévale et preuve incontestable de l'utilisation des grandes oeuvres: les auteurs qui comptent parmi les meilleurs écrivains, sont ceux sous le nom dequels on a placé le plus d'apocryphes, plusieurs de ceux-ci tellement *remplis de l'esprit du maître* qu'un lecteur peu averti ne songe même pas à soupçonner l'inautenticité". Hemos subrayado la razón que el historiador citado ha dado del hecho de la falsa atribución: la comunidad de espíritu entre el discípulo redactor y su maestro.

Así se suscitaba dentro de la Escuela aquel espíritu de propiedad sobre la doctrina, y, consiguientemente, el sentido de *responsabilidad* sobre su futuro.

Para entender esta Escuela ideal, distinguíamos en el maestro el espíritu, la mentalidad y la expresión. Y decíamos que lo esencial del maestro es su espíritu, su intuición fundamental. El haber encontrado ese espíritu, lo había capacitado para ser maestro; y el darlo a otros, debía ser de manera que lo recibieran o encontraran como algo propio.

Vueltos así al espíritu de propiedad, acerca precisamente del espíritu de la Escuela, común al maestro y a sus discípulos, podíamos llamar la atención sobre esta nueva característica esencial de la Escuela ideal: el espíritu *comunitario*.

Este espíritu de comunidad se hacía más sensible en el hecho histórico de la atribución a un maestro de lo que, en concreto, había escrito un discípulo; con su propia mentalidad las más de las veces, y con su propia expresión, pero con el espíritu del maestro. Esta comunidad de espíritu era lo que, a los ojos del mismo discípulo o de los contemporáneos o sucesores, justificaba el que esa obra se atribuyera al antiguo maestro.

En este sentido, la personalidad del maestro parecería hacer sombra a los discípulos, de modo que lo ganado por aquél parecería pérdida de éstos. Pero tales cálculos de pérdidas y ganancias se sitúan en la línea de la justicia conmutativa, que es aquélla en la que nos asemejamos a los animales, cuyas relaciones se reducen a las de acción y pasión.

La línea del hombre es la del amor. En ella, a más del hacer y padecer, hay el dar y el aceptar. Este don y aceptación, en cuanto encarnados, se realizarán mezclados del hacer y padecer. Pero lo propio del hombre es precisamente tender al ideal del puro dar y el puro aceptar. Y esta tendencia es posible, porque es posible el mutuo don y la mutua aceptación³⁰.

Tal es el caso de la Escuela ideal.

³⁰ A. BRUNNER. *Conocer y creer*. Madrid, 1954, p. 78-80.

Primer Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía

Santiago de Chile, 8 - 15 de Julio de 1956

POR MATEO ANDRÉS S. I. (Rep. Sto. Domingo)

Como conclusión del III Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en São Paulo en 1954, surgió la Sociedad Interamericana de Filosofía; al mismo tiempo se señaló como sede del próximo congreso la ciudad de Santiago de Chile, y se encargó a la Sociedad Chilena de Filosofía de su organización y convocatoria. He ahí por qué este congreso tenido en Santiago de Chile se llama Primero de la Sociedad Interamericana de Filosofía y IV Interamericano.

El Congreso duró del 8 al 15 de julio, y asistieron representantes —unos 70 en total— de casi todas las naciones latinoamericanas, además de Centroamérica y de EE. UU. Ningún delegado llegó del Canadá, y de Europa sólo estuvo representada Italia. De otras naciones: —Alemania, Bélgica, España, Francia...— que habían prometido su presencia, al fin no pudieron desplazarse. Y esta falta, sumada a la de otros filósofos latinoamericanos, que después de haber enviado su ponencia, tampoco pudieron asistir, hizo que algunas de las secciones sufriesen un tanto de ausentismo: las ponencias eran leídas en ausencia, pero faltaba el interés que confiere el autor mismo tanto a la exposición como a la subsiguiente discusión del tema.

Propósito del Congreso era precisar una visión de la Filosofía en el mundo contemporáneo y sus problemas actuales; el programa se refiere a todas las ramas de la Filosofía: “Problemas actuales de la Lógica, la Filosofía de las Ciencias y la Teoría del Conocimiento; de la Teoría de los Valores, la Ética y la Estética; de la Filosofía Jurídica, la Filosofía Política y de la Educación; de la Antropología filosófica, la Filosofía y la Historia y de la Cultura; de la Metafísica y estado actual del saber”. Las sesiones plenarias fueron dedicadas a dos problemas sumamente interesantes: si ha habido progreso en la Filosofía a través de la historia y si ha habido una Filosofía latinoamericana y cuál habría sido su significado en la historia y la cultura de América.

Antes de pasar adelante, es justo que nos refiramos aquí a la excelente organización del Congreso; los congresistas lo comprendieron así cuando puesta a elección la presidencia, votaron unánimemente a D. Jorge Millas, Director del Departamento de Filosofía del Instituto de Pedagogía de la Universidad

de Chile, que había trabajado al frente del Comité organizador. También es justo señalar la esplendidez con que el Gobierno y pueblo chileno quisieron obsequiar a sus visitantes filósofos; ello contribuyó a crear un ambiente de honda simpatía creciente: fuímos conociendo al pueblo chileno, y admiramos su profundo sentido de la libertad y la comprensión, su espíritu abierto, su elevado civismo y el enorme esfuerzo que realiza por situarse a un nivel económico y cultural. La existencia de sus dos Universidades Católicas, perfectamente independientes, así como la cooperación amiga entre ellas y las otras cinco —sólo dos son estatales— en la preparación y realización del Congreso, dicen mucho de esos cuatro rasgos que acabamos de apuntar y que nos parecen característicos del pueblo de Chile.

Y no podemos detenernos más en estos aspectos externos; nos interesan sobre todo los aspectos internos del Congreso: los deseos e inquietudes, las esperanzas y los temores, los problemas y las soluciones que han ido manifestando a lo largo de la semana los mejores pensadores de América. Como dijimos, las sesiones plenarias estaban consagradas al tema del progreso de la Filosofía en la historia y de la existencia de una Filosofía latinoamericana. Ya desde ahora debemos decir que hubo toda clase de opiniones, y que la discusión fué muy viva especialmente en torno al segundo tema; sin embargo, creemos poder añadir que el rasgo característico del Congreso fué el sentido de comprensión y respeto mutuo: un sentido de atención benévola abierta hacia el "otro", hacia su mundo de ideas y problemas. Esto creó bien pronto un ambiente grato, de elevado diálogo filosófico y bien estar intelectual; un ambiente interno correspondiente al ambiente externo creado por las autoridades y el pueblo de Chile.

Acaso de las corrientes filosóficas que aparecieron, la más fuerte fuera la historicista, seguida por la neotomista. El historicismo —herencia según creo de Ortega y Gasset, entre los pensadores hispanoamericanos— se hizo sentir fuertemente, desde un historicismo larvado, puesto casi más en las expresiones y modo de hablar que en la realidad, hasta un relativismo solipsista como el del Profesor de México, José Gaos, que acababa así su ponencia: lo que acabo de exponer no pretendo que sea otra cosa que pura y simplemente *mi* manera de ver la Filosofía, "que considero tan incompatible por ningún otro sujeto, que no espero más que dos cosas: si comentarios, de disconformidad; en el mejor de los casos, un tácito atisbar lo irreductible de mi subjetividad". Creo puede decirse después de este Congreso que Ortega sigue viviendo en América: no sólo se le dedicó un minuto de silencio en la sesión plenaria del segundo día, no sólo se le citó frecuentemente, sino que se notó su espíritu, su sentir filosófico, inculcado en las mentes de los pensadores hispanoamericanos, que ahora hablan y sienten relativísticamente como él.

Fuera de esta corriente históricamente orteguiana, primó la que en un sentido amplio podríamos llamar neotomista, y que estaba dignamente representada por Mons. Octavio N. Derisi, por el R. P. Cornelio Fadro, extraordinario tomista italiano, que llamó la atención de todos con sus ponencias sobre las aporías del progreso filosófico y sobre la fundamentación de la Meta-

física, y por el joven filósofo peruano Alberto Wagner de Reyna, fuera de otros de más modesto nombre, pero que supieron intervenir acertadamente en los debates.

Otras corrientes no se hicieron advertir tanto: un suave neopositivismo entre algunos seguidores de la Filosofía de las Ciencias; dos o tres veces una ponencia con resonancias marxistas; algunos serios cultivadores de la logística —que aprovecharon su encuentro para crear la Asociación Interamericana de la Logística, adherida a la Sociedad Interamericana de Filosofía— y una serie de pensadores sin filiación y sin historia, culturalistas más que filósofos, que con sus intervenciones contribuían acaso más a oscurecer y embrollar los problemas que a definirlos y resolverlos claramente.

Enorme interés suscitó entre los congresistas el segundo tema de las sesiones plenarias sobre la existencia y significado de una Filosofía latinoamericana. Sería muy difícil intentar un resumen de las discusiones. Nuestra filosofía acaso es una mala copia de la europea, se dijo; pero al menos es un instrumento al servicio de nuestros propios problemas: tal vez nos puede bastar. Es la Filosofía la que nos dirá quiénes somos y qué tenemos que hacer nosotros que hasta ahora hemos sido una “humanidad disminuída”. No hemos hecho filosofía como tampoco la ha hecho España, de quien derivamos: he ahí la razón última de no tener filosofía. Respetamos estos puntos de vista, pero con una gran mayoría de los congresistas no podemos compartirlos: no nos basta con una filosofía de tipo practicista, a nosotros que precisamente como herederos de España aspiramos a ver las cosas sub especie aeternitatis, ya que como muy bien acotó Mons. Derisi, si hay un pueblo de tendencia metafísica es precisamente el español. Tampoco creemos que la filosofía, —sola la filosofía sin la religión católica que es la religión de nuestro continente—, nos acierte a decir quiénes somos y qué tenemos que hacer.

También se discutió si puede y es deseable que exista una filosofía latinoamericana; las discusiones en torno a este punto quedaron suficientemente claras: si se entiende por filosofía latinoamericana una filosofía válida sólo en nuestro continente, ni se ha dado ni se dará tal filosofía ya que siendo la filosofía de verdades universales, en el momento que vale sólo para un pueblo, deja de ser filosofía; o como dijo graciosamente uno de los congresistas: si yo hago filosofía argentina, es muy posible que tenga mucho de argentina pero tendrá muy poco de filosófica. No puede haber una filosofía “regional”. En cambio, sí puede haber una filosofía de valor universal hecha por pensadores latinoamericanos, y esto sin duda es de desear.

Naturalmente no todos los congresistas participaban estos puntos de vista; había quienes aspiraban a una filosofía americana, privativa, y quienes se contentaban con una buena técnica, como una especie de satisfacción morbosa contra la que creían impotencia de filosofar. No obstante todas estas discrepancias teóricas, en algo unidos todos, —y ello es una señal manifiesta de que no podemos contentarnos con una pura actitud técnica— en la última sesión se votó unánimemente la elaboración de estatutos para la formación de un gran centro continental de estudios filosóficos. Resulta, pues, imposible aceptar

que el hombre latinoamericano pueda contentarse con la solución inmediata de los problemas del mundo y de la vida; heredero de la preocupación metafísica española —de que habló Mons. Derisi— el latinoamericano exige una solución y justificación última, y se le caerían las herramientas de las manos sin una justificación metafísica del uso de las herramientas. Desde este punto de vista —que es el que más nos aleja del Pueblo Norteamericano— nos alegra que, no obstante las discrepancias, coincidiéramos en algo que podría ser con el tiempo el remedio práctico de nuestro defecto de filosofía: la erección de ese centro continental de formación filosófica.

Respecto a las sesiones de la comisión, poco podemos destacar no habiendo podido asistir más que a algunas pocas. Llama poderosamente la atención el interés que los temas de derecho suscitan en Chile: El aula reservada a la Filosofía del Derecho estaba casi siempre llena y las discusiones animadísimas; contribuían a esta animación personalidades destacadas como Luis Recasens Siches, Carlos Cossio y Miguel Reale. Algo semejante cabría decir de las sesiones de Metafísica, caldeadas por la presencia de Mons. Derisi, P. Cornelio Fabro y Eduardo Nicel, entre otros.

¿Resultados? Los hombres amigos de contar y medir preguntan siempre al fin de una de estas asambleas cuáles han sido los resultados; y se refieren con esa pregunta a logros positivos contables y medibles empíricamente. Valorados con ese criterio, los congresos de Filosofía son siempre inútiles: no producen nada. Pero hay otros resultados, menos positivos, pero que no deben despreciarse: contactos personales de unos pensadores con otros, un ambiente de comprensión mutua, sutilmente creado por la presencia simultánea en el mismo salón de personas que se sabe piensan de distinto modo, y el pulso del tiempo que se deja tomar en tales reuniones mucho mejor, más fácil y seguramente, que en las revistas o en los libros.

Acaso interese saber —y estos son los únicos resultados registrables empíricamente— que en la última reunión se aprobó el ofrecimiento del Delegado Norteamericano, Profesor Cornelius Kruse, para que el próximo congreso se celebre en EE. UU. a mediados de julio de 1957, y el siguiente, a petición de la Delegación Argentina, en Buenos Aires en 1959. Como ya queda escrito, se dejó encargada a la Sociedad Chilena de Filosofía de preparar un primer plan en vistas a la erección de un centro interamericano de altos estudios filosóficos. Los estatutos de la Sociedad Interamericana de Filosofía, propuestos con carácter provisorio en Sao Paulo, donde fué erigida en 1954, fueron aquí definitivamente aprobados. Según estos estatutos, sólo podrán pertenecer a dicha Sociedad las asociaciones nacionales que dieran su adhesión, nunca los individuos particulares; cada nación tendrá un voto solo, y la presidencia corresponderá rotativamente al país en que deba celebrarse el próximo congreso.

UNA NUEVA REVISTA DE FILOSOFIA

Con la publicación de las actas del "Terzo Convenio di Filosofia", que ha promovido el Instituto homónimo de Milán, se abre la publicación de un nuevo órgano del pensamiento filosófico italiano, titulado precisamente, "Il Pensiero".

Su programa carece de fronteras. En la revista podrán colaborar "todos los que con propósitos serios y preparación adecuada se interesan por la filosofía". Hay una limitación de horizontes, fácilmente comprensible: el rechazo de aquel modo de pensar que "en homenaje a una mal entendida libertad de pensamiento y a una equivocada interpretación del proceso histórico considera definitivamente superada la problemática especulativa que fué siempre la razón de ser del filosofar mismo". Es la limitación de un horizonte impuesta por la naturaleza específica del método metafísico.

Pese a las versiones tendenciosas que a partir de Kant han querido encontrar en su crítica la eliminación definitiva de tal problemática, la dirección de la revista considera que con él, la dimensión clásica se ha colocado "en una postura también trascendentalística o más bien, ha sido descubierta, incluso bajo el ángulo típico del método de la immanencia".

El título de la revista "Il Pensiero", indica precisamente, "que la problemática especulativa, en la cual pretenden mantenerse firmemente sus colaboraciones, no es otra cosa que pensamiento, y que en ella no se pretende oponer al pensamiento, obstáculos de ningún orden", porque para su dirección, el pensamiento humano es humano ciertamente, pero no limitado".

Este será, según el programa trazado, el criterio con que se seleccionarán las diversas investigaciones que se publiquen. No en el sentido de imponer un punto de vista prejuicado, en la solución de los diversos problemas; pero sí, en el sentido de no olvidar "que la filosofía es necesariamente metafísica".

Ya se trate de una tesis idealista o problematicista o historicista, "la dirección no pondrá dificultades". Un colaborador eventual podrá sostener, incluso "que lo que permanece constante en el devenir... es el devenir mismo. Un hegeliano o, por otro lado, un historicista, podría válidamente defender esta tesis. Pero en tal caso deberá mostrar y no sólo afirmar, que el devenir mismo está fuera del tiempo y que el devenir no podría entenderse así, sino como consecuencia del ser o por lo menos en relación al ser, y que el ser es, a su vez, conciencia del ser".

Este anclarse en el cimiento metafísico de la filosofía, entronca el intento de los redactores de "Il Pensiero", con la gran corriente de la filosofía occi-

dental —la *Philosophia Perennis*— que va de los griegos hasta nosotros, sin coincidir, como es fácil ver, con la forma concreta que esa corriente ha revestido en los movimientos filosóficos clasificados con el nombre de escolástica.

Como complemento de la obra de la revista, la misma editorial proyecta la publicación de una biblioteca filosófica compuesta de dos series de volúmenes: una, con obras de autores contemporáneos; otra, con obras filosóficas de la época Kant-Hegel “en la cual, la problemática misma ha encontrado su mayor desenvolvimiento”, según el criterio de los directores de la colección.

Como se ve, la revista pertenece a la corriente neotranscendentalista italiana y, desde su ángulo, promete ser un interesante campo de discusión e investigación en torno a la relación del pensamiento inicial de Kant y los idealistas alemanes con las formas clásicos del realismo. Problema que aun dentro de las formas contemporáneas de la neoescolástica ha apasionado a los mejores metafísicos sobre todo a partir de los trabajos de J. Marechal.

LA REDACCION.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ROBERTO ZAVALLONI, O. F. M. *Educazione e personalità*. Società editrice Vita e Pensiero, Milano, Italia. 1955, 18 x 12 cm. XII y 150 págs .

Este libro pequeño merece detenida atención. El autor con peculiar formación filosófica se ha dedicado luego a la psicología y ha trabajado un año con el profesor Carl. R. Rogers de la Universidad de Chicago. El autor en una síntesis clara expone los principios de la nueva técnica de psicoterapia aplicada por dicho profesor, la "client-centered-therapy", terapia fundada o centrada en el paciente. Suponemos que al autor traduce fielmente el pensamiento y la técnica de su maestro, que por lo demás puede estudiarse en los diversos libros que sobre este tema han publicado el profesor Rogers y algunos de sus discípulos. Los títulos pueden verse en las páginas del libro que comentamos.

El método no pretende curar los casos más serios de neurosis, sino ayudar a integrar la personalidad de los que están atrasados. La integración de la personalidad depende de la recta percepción que se tenga de la realidad. Para ello requiere una actitud subjetiva sana. Es pues sumamente importante, para obtener una actitud favorable en un sujeto atrasado el variar su percepción subjetiva. Es lo que procura el método del Profesor Rogers, haciendo descubrir al paciente la realidad, sus propios valores, los ajenos, para llegar a una mayor adaptación a lo objetivo, a un mayor autocontrol, o sea a una mayor evolución de la personalidad.

Luego pasa el autor a lo que es más propiamente suyo: la aplicación de esta técnica al problema de la educación. La actitud primordial del educador no será la de un juez que dictamina, ni la de un clínico que diagnostica, sino la de un hombre que "comprende". "Comprender" significa ver la situación del otro, su pasado y su persona, como él la ve. El autor insiste en la diferencia entre diagnosticar y comprender, inclinándose por esta segunda posición, como medio más adecuado para una buena educación. El conocimiento "comprensivo" es de distinta naturaleza que el conocimiento intelectual. El que estudia en forma abstracta la personalidad necesita multitud de "datos" para ubicar luego al paciente o educando, en sus categorías. Aquí se trata de un conocimiento más humano, intuitivo, inmediato, coloreado por la simpatía. El análisis conceptual disminuye la capacidad de penetrar en la individualidad de la estructura personal.

La función de la educación será la de ayudar a cambiar su mundo perceptual en armonía con su edad evolutiva. Deberá encontrar los medios

para llevarla a una actividad verdaderamente libre. Para ello no basta educar el intelecto y la voluntad. Ello no es posible, y pretenderlo proviene de una concepción abstracta de la educación. Hay que educar todo el hombre. Por ello el autor considera que la posición del P. Lindworsky, que hace hincapié en la formación de los motivos, es parcial. Si bien reconoce que es necesaria la formación de motivos, estos pierden su fuerza si no se procura el desarrollo integral de la personalidad. Los motivos no serán verdaderamente valores si no hay una riqueza y armonía interior capaz de captarlos subjetivamente. Decir que hay que formar motivos en una voluntad débil es proponer el problema sin resolverlo. ¿Cómo los formamos? El autor responde que hay que actuar directamente sobre la actividad subjetiva para que el educando sea capaz de captar los motivos como motivos. La pregunta más urgente para el autor no es, ¿cómo comunicar al alumno su ideal?, sino ésta: ¿cómo capacitar al alumno para realizar su ideal? La función esencial de la educación será pues el desarrollo de la integración y de la adaptación de la personalidad. Dos factores dominan el problema educativo: la presentación de los motivos, y el desarrollo integral de la personalidad, pero el segundo aparece como inmensamente más importante que el primero. Los motivos más nobles no tienen eficacia si no hay desarrollo normal.

La terapia de Rogers se basa en este principio: el individuo tiene en sí mismo la capacidad latente, si no evidente, de comprender aquellos aspectos de su vida que le causan infelicidad o pena; tiene la capacidad y la tendencia a autoreorganizarse y a reorganizar sus relaciones con el ambiente en la dirección de una actualización de sí, más llena y de mayor madurez, de manera que produzca un mayor grado de bienestar interno. De allí que el terapeuta y el educando deberán crear una atmósfera en la que la persona pueda ser sí misma, sin tener que "defenderse", en la que se siente aceptado y respetado. El educador ayudará a la autointuición y a descubrir en sí la capacidad del desarrollo integrativo de la personalidad. Por lo tanto aceptar y respetar será la primera actitud. La segunda será que debe dejar la valoración y la responsabilidad al sujeto. La tercera será el "comprender" los pensamientos, los sentimientos, los conflictos del sujeto desde el punto de vista del sujeto. La cuarta será que se usará sólo la técnica que favorezca las actitudes anteriores. Pero para que estas actitudes valgan deberán ser captadas por el sujeto.

En esa atmósfera cálida el sujeto penetra más profundamente dentro de sí, reconoce su propia responsabilidad. Es muy importante la actitud benévola del oyente, porque el sujeto al penetrar en zonas más profundas tiene que sentir la seguridad de que no hay ningún peligro al manifestarse. Ayuda la experiencia que va tomando el sujeto de su propio progreso.

Esta terapia aplicará el autor al campo educativo. Como la terapia se funda en las relaciones peculiares entre terapeuta y sujeto, la educación la fundará en las relaciones entre educador y educando. Habrá que encontrar la naturaleza del "diálogo educativo". Este diálogo no consistirá en presentar al educando los motivos que él no puede captar, sino en ayudarlo a valorar

los motivos que por diversos conductos (incluso el del educador) llegan al educando. Esos motivos no serán indiscutibles, porque así se llega al automatismo. El diálogo educativo propuesto lleva al educando a reorganizar su mundo perceptual. Verá las cosas "de un modo diferente". Y sobre todo, las personas serán diferentes para él. Porque la aceptación de los otros, los sentimientos con respecto al prójimo están en correlación con la aceptación, con los sentimientos que se tienen para consigo.

He querido resumir con cierta amplitud esta parte del trabajo de Zavalloni porque muestra la riqueza de sus observaciones. Este libro plantea problemas importantes, no sólo del punto de vista de la educación en los colegios, sino también de la educación religiosa en general.

La exposición es sumamente clara, sin tecnicismos inútiles; el progreso de las ideas muy bien ordenado. Creo que uno de los valores del libro es dar una base científica a algunos problemas y soluciones educativos, que muchos han intuído o realizado, pero que requieren una mayor fundamentación. Es urgente replantar algunos principios de educación y ya lo han dicho no pocas escuelas modernas. Pero las soluciones de la escuela nueva no son siempre teóricamente aceptables y en la práctica las marchas y contramarchas indican la poca seguridad de las posiciones. El autor no pretende dar una solución estructurada, ni sacar todas las consecuencias del principio educativo que propugna, ni establecer cómo debe llevarse a la práctica la "técnica", sino que se limita a dar los principios básicos sobre los que deberá fundarse una actividad verdaderamente educativa.

La bibliografía es casi exclusivamente norteamericana. El autor evidentemente no pretende hacer un trabajo exhaustivo, sino mostrar la aplicación de los principios psicoterapéuticos de un método particular a la educación, pero como toca temas relativos a las relaciones personales y a la percepción, llama mucha la atención que no mencione ni una sola vez los autores europeos que han estudiado estos temas.

No entro a discutir la eficacia terapéutica del Prof. Rogers. Pero una vez vista en general la obra del autor, deseo analizar en particular algún punto. El valor educativo del sistema lo basa en el tipo de relaciones personales que describe como "comprensiva". No se trata de una actitud fría, analítica, de diagnóstico, pero tampoco parece incluir una valoración. El terapeuta podrá ayudar a descubrir valores, pero en el estudio del autor no aparece que en estas relaciones pese lo que el terapeuta "piense", "espere" del paciente. Estas mismas condiciones deberían darse en el educador.

Si bien creo que algunos aspectos de la crítica al P. Lindworsky son acertados, pienso que el autor ha ido muy lejos en la otra línea. Los estudios de la simpatía, de las relaciones personales, nos indican que el valor formativo de estas relaciones reside en la formación de valores complejos y una de sus consecuencias es la posibilidad de una autovaloración. Según parece desprenderse del autor, las relaciones no deben implicar valoración de la persona. Creo que las relaciones personales que más hacen evolucionar la personalidad son aquellas en las que van implicadas relaciones de valoración. La madurez psico-

lógica implica preponderantemente poder tener relaciones personales, con mutua donación, mutuo conocimiento de los estados emotivos y volitivos, pero también y quizás preponderantemente mutua exigencia no sólo de lo que se hace si no sobre todo de lo que se es. El educador (o el amigo) no solo "comprende" sino que valora al educando (o al amigo). Esta valoración es de suma importancia. Y no solo en el período de la adolescencia sino en toda la vida. La valoración de las personas con quienes entramos en relaciones profundas tiene una importancia decisiva en la vida de un hombre. Y no me refiero a la opinión de otros que pueden mover al hombre a "aparecer" ante las personas cuya opinión le interesa. Esta actitud es vituperable. Me refiero a esa valoración profunda y verídica que nos lleva a "ser" no a aparecer, de una manera determinada a causa de lo que nuestros amigos piensan y esperan de nosotros; valoración que nos mueve independientemente del hecho que nuestra acción sea o no conocida de ellos. No queremos descaecer de la valoración que han hecho de nosotros. Somos fieles a las personas que amamos y que nos aman. Y tomamos conciencia de nuestro valer a través de ese amor y de esa valoración de otros. No creo que una mera actitud "comprensiva" aunque coloreada de simpatía, llegar a establecer las bases de una personalidad evolucionada.

La actitud del terapeuta podrá llevar al hombre a caer en la cuenta de los juicios valorativos de lo demás, a descubrir así valores latentes y ser fiel a esos valores y a las personas que los formulan, pero no creo que tenga la terapéutica verdadero valor si no hace caer en la cuenta en esos valores.

He hablado de la "valoración" de los otros, y en particular de la del educador. Se trata de una valoración profunda, que no excluye un juicio exacto de la situación presente. Ese juicio llevará al educador a la corrección o al castigo. Llevará a advertirle al educando su falsa posición, lo vituperable que puede tener su actitud. Todo ello con la prudencia necesaria, sabiendo callar cuando el educando no pueda sobrellevar una visión exacta de sí mismo. Pero el educador deberá hacer experimentar dos valores por lo menos: las reales riquezas, quizás desconocidas del educando, y el ideal que puede y debe alcanzar y que los que lo aprecian esperan que con su esfuerzo alcanzará. Es decir, lo que es y lo que sus amigos y educadores esperan que sea.

El autor ha mostrado una faceta de los buenos efectos de las relaciones personales, y lo ha hecho brillantemente. Pero es necesario completarlo. Y al completarlo será necesario variar el método educativo. No niego que el método de Rogers obtenga buenos resultados, pero hay que establecer bien, antes de aplicarlo a la educación, en qué reside su valor.

Al criticar a G. Corallo dice que en su definición de la educación confunde lo que es el fin con lo que es el camino. Pero debe cuidarse de no caer en el mismo error al hacer las aplicaciones prácticas. Me parece que considera al educando como si ya fuese un hombre. Pretende la libertad que corresponde a un hombre que ya ha aprendido su recto uso. Hay una formación a la libertad que implica ciertamente que se conceda, porque de otra manera es

imposible que se sepa usar, pero hay necesarias restricciones propias de un hombre que está aprendiendo a usarla.

He mostrado cómo el autor considera que para que exista una motivación operante es necesario un equilibrio psicológico grande. Por lo tanto todo el énfasis se pone en la obtención de este equilibrio. No niego su importancia, ni que sea uno de los fines de la educación. Pero creo que hay que matizar estas afirmaciones. La práctica nos muestra que pueden existir personalidades muy bien equilibradas, psicológicamente maduras, pero con algunos valores importantes trastocados. Especialmente religiosos. El autor reconoce la necesidad de formar valores pero subordina demasiado esta formación al equilibrio de la personalidad. Pueden existir, y los conocemos, hombres con deficiencias más o menos serias en el orden psicológico que sin embargo poseen algunos valores morales y sobrenaturales muy fuertes. Quiero decir que poseen valores, porque para ellos el ser moral o sobrenatural es algo digno de alcanzar, se esfuerzan en ello, y aún con altibajos los van realizando. Los PP. L. Beirmaert S.J. y J. de Tonquédec S.J. han estudiado el problema de la santificación de los anormales. Dice el primero que sólo en el cielo veremos quién está más cerca de Dios. Y sin salir del orden humano vemos que muchos hombres que han producido mucho en diversas actividades, tenían algunas deficiencias psíquicas importantes. Algunos de los grandes artistas, descubridores, sabios, tenían junto a una riqueza interior grande, algunas deficiencias marcadas en su equilibrio y que constituían la fuente de impulso en su acción. No quiero con ello proclamar la ventaja de la neurosis. Quiero indicar que la formación de valores subjetivos puede realizarse *a pesar* de no existir una personalidad equilibrada. A veces las mismas causas que han determinado el desequilibrio han determinado los valores. Evidentemente debemos trabajar intensamente en la educación y en la pastoral por obtener una recta integración de la personalidad, pero los valores pueden formarse a pesar de que se retrase esta integración.

Los motivos adquirirán su mayor fuerza cuando sean plenamente conocidos y aceptados por el educando. Pero en muchos casos es necesario hacérselos vivir aun cuando no los comprenda. Ya grandes agradecemos emocionados a nuestros padres cuando han procedido contra muestras inclinaciones, haciéndonos vivir un valor. Por ejemplo el respeto por todos los hombres, cualquiera sea su condición. Al evolucionar la personalidad habremos comprendido toda la riqueza que en ello había, pero en los casos concretos hemos tenido que proceder quizás obligados. Creo pues exagerado decir que se requiere la autodeterminación para formar un valor. Puedo obligar a un chico a que me acompañe en una ascensión difícil. Lo hará de mala gana quizás y porque tiene que obedecer. Pero lo más probable es que andádo y superando la dificultad habrá gozado, habrá gustado la dificultad de superar un arroyo torrentoso, o unas rocas empinadas y habrá gustado el dormir al sereno cerca de una fogata. Después de la lucha vendrá a agradecerme que lo haya "obligado" a hacer ese esfuerzo. ¿Podemos siempre llevar al adolescente

a que *descubra* que es bueno el intentar la ascensión? A veces sí, pero no siempre. Como tampoco será siempre bueno obligarle a algo que tiene gran repugnancia. Hay que saber encontrar el equilibrio y por ello es tan difícil educar.

La función del educador será supletiva ciertamente, pero indispensable. Y sobre todo educará si verdaderamente encarna los valores que pretende enseñar. Un padre o una madre enseñan sobre todo por lo que son. La auto-ridad que emana de una persona amada y que ama es creadora de valores. Desgraciadamente no es siempre amor lo que parece tal, ni el que ama tiene toda la salud psíquica necesaria para no producir conflictos.

No quiero negar toda la importancia de las buenas cosas que dice el P. Zavalloni acerca del clima que debe existir en una casa de educación. He querido mostrar aspectos complementarios de su obra. Creo que su libro merece ser leído atentamente.

Para terminar me permitiré criticar unas páginas. El autor hace una referencias al método "educativo" de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio según lo expone el P. Lindworsky. Creo que debería haber omitido la mención a los Ejercicios por falta de mayor conocimiento. Desde el P. Lindworsky es mucho lo que se ha investigado. En un trabajo serio no se puede hacer un análisis sobre bases tan endeble.

JAIME AMADEO. s. j.

YVES BOUTHILLIER, *Réalisme ou Idolatrie*, (18,5 x 12 cms., 141 págs.). Les Editions du Cerf, Paris, 1956.

En la Segunda Semana de Intelectuales Católicos franceses, del año 1949, Jacques Maritain en el discurso de apertura de las conversaciones, al analizar detenidamente la posición del intelectual de nuestros días frente al problema de la Fe, hacía notar que uno de los caracteres típicos del mecanismo intelectual de nuestros contemporáneos es lo que él mismo llama: "el primado de la verificación sobre la verdad". Esta tendencia consiste, según Maritain, en la inclinación de los hombres de pensamiento a verificar la validez de los signos, símbolos o sistemas que han fabricado, más que a buscar objetivamente la verdad de las cosas, y conforme a ella, de acuerdo a su realidad y su verdad ontológica, saciar el apetito de verdad del entendimiento.

Yves Bouthillier analiza en la presente obra el mismo tema, pero a través de una visión panorámica de la historia del pensamiento en los tres últimos siglos; contraponiendo las dos posiciones fundamentales o actitudes intelectuales frente a los problemas del hombre y de la historia, que caracteriza felizmente con los sustantivos que intitulan el libro.

La publicación del "Dictionaire historique et critique" de Bayle, y de la Enciclopedia, señala la época en que cristaliza la revolución de las conciencias

cuya gravitación en la vida humana estamos experimentando en las crisis múltiples de nuestros días. La historia moderna es un inmenso drama en tres actos, el primero de los cuales es la revolución metafísica del siglo XVIII; el segundo, la revolución política, y el tercero la revolución social, consecuencia de la revolución científica y la expansión industrial. Mucho se ha escrito ya sobre la crisis de la civilización occidental y cristiana. El autor no pretende resumir ni determinar sus notas típicas. Busca su razón última.

El pensamiento cristiano, que informa la vida y las estructuras de la civilización europea, se ha caracterizado siempre por un *realismo* que ante todo admite los hechos y las cosas tal como se dan en la realidad histórica, y parte de ellos para un esclarecimiento de su naturaleza, abierto siempre a las rectificaciones que la misma experiencia imponga, moviéndose siempre conforme a una dialéctica de dos movimientos: experiencia-reflexión. "El realismo católico no es simple dogmatismo. Es un realismo que exige la crítica incesante del aporte de la sensación, de las construcciones de la imaginación, de la elaboración de los conceptos, la interpretación de los acontecimientos y la búsqueda de la significación real de los hechos" (p. 101). Las antimomias que provocaron la admiración de todos los filósofos; espíritu-materia, razón-intuición, idea-realidad, particular-universal, Dios-hombre, etc., no son solventadas por la simple eliminación de uno de sus polos, sino por una ecuación paradójica de ambos elementos, pues la realidad misma nos lo impone.

El pensamiento moderno, a partir de Descartes, olvida ese realismo fundamental como actitud humana frente a los hechos, y partiendo de estructuras prefabricadas, todo lo coherente que se quieran en sí mismas y en la órbita de las ideas puras, elimina dichas antimomias y busca la verificación de sus sistemas. Desde la teoría de las ideas de Descartes, hasta el hombre de Marx, y la estética de Gide, las ideas a priori y sus diversas sistematizaciones pretenden imponerse al hombre por encima de su compleja realidad. Y se ha hecho de esos sistemas, de sus ideas y de esas categorías, verdaderos *ídolos*. Tanto más peligroso cuanto que la influencia se proyecta en todos los campos de la actividad humana. Las consecuencias del racionalismo, del idealismo en todas sus formas, del materialismo y del marxismo, que son el telón de fondo donde se mueven un mundo en disolución y un hombre sin sentido porque está sin Dios, las experimentamos hoy en día.

Es cierto que son urgentes, dice el autor, las normas de acción rápidas y eficaces; pero más urgente es calibrar el espíritu con que se debe ir a ellas; es frecuente constatar que la adhesión a ideologías o sistemas es motivada más por disposiciones afectivas, que por la verdad misma de su contenido, seriamente analizado. Sólo las soluciones que se apoyan en la realidad de los hechos y de la naturaleza humana encajan efectivamente en la solución de la problemática del hombre. Y es precisamente el intelectualismo cristiano quien posee la actitud realista de buscar la verdad no en la idea-imagen, convertida en *ídolo*, sino en los hechos experimentados y pensados; abierto a todos los aportes y a una búsqueda incesante, incansable y dolorosa también, puesto que,

como dice el autor citando a Pascal, "la palabra de Dios es infalible en los hechos mismos".

Esa ausencia de realismo crítico en el origen mismo y en el desarrollo del pensamiento moderno es lo que lleva a querer la paz y la gloria militar, el poder sin límites y la justicia, la seguridad y la aventura, la revolución y la prosperidad. Tales son las consecuencias de las "idolatrías" en el orden específicamente humano, que es el orden moral. ¿Por qué? Porque la búsqueda de la verdad es el problema central de la moral. "El materialismo dialéctico, todo lo arbitrario y oscuro que se quiera, y el idealismo, todo lo vano y perjudicial que sea, han recorrido en carrera triunfal más de un siglo.

En el mismo tiempo y hasta el fin de la segunda guerra mundial, el realismo espiritualista de la Iglesia muere en las almas cada vez con menos fuerza. La vigencia de estos sistemas se deben a su mismo error. Su simplicidad y su intransigencia doctrinal permiten presentar el bien y el mal como entidades abstractas y puras". (p. 31). Pero son las mismas experiencias las que están acercando al hombre a la bella complejidad de la existencia, y a sus altos valores. El hombre es libre, pero libre para buscar el bien y la verdad. Y si el fin de la vida intelectual es moral, y el fin de la moral es el orden sobrenatural, al cual sólo se llega por la caridad y el amor, es el *amor a la verdad* el primer paso que debe andar el agitado hombre contemporáneo.

La presente obra es eminentemente un libro de síntesis. Por eso está sujeto a los defectos insalvables de las obras de este género: cierta simplicidad al juzgar los sistemas y los movimientos históricos sin distinguir suficientemente los condicionamientos sociales, políticos o religiosos que fueron el caldo de cultivo que hizo posible la fermentación de estos sistemas *idolátricos*; falta de esclarecimiento del concepto de tradición en esa lucha de *ideas-imágenes* que se disputan la tierra; un acentuado esquematismo en el análisis de la naturaleza de los problemas en juego: "razón, igualdad, progreso, ciencia, acción, historia, proletariado, nacionalismo, mito del estado", no son solamente categorías de que se valen maquiavélicamente los filósofos y políticos para distraer el dolor y la angustia del hombre; estamos persuadidos que tienen una vigencia real, son "hechos" de los que está prendido el dolor y la angustia de nuestros contemporáneos. Detalles estos empero que no quitan nada de valor a la obra, valioso y notable esfuerzo de síntesis e interpretación.

R. BRIE.

JOSEF PIEPER, *La fin des temps*. Méditation sur la philosophie de l'histoire. Traduit de l'allemand par Claire Champollion. (11 x 19 cms., 203 págs.). Desclée de Brouwer, París, 1953.

El autor toca un tema apasionante y diríamos actual.

Es imposible dar una idea cabal de su contenido en los estrechos límites de una reseña bibliográfica, pues son muy numerosos los puntos que toca,

las distinciones que hace y los matices con que procura perfilar sus conceptos. procuraremos con todo dar alguna idea de su rico contenido.

El hombre que reflexiona se pregunta si los acontecimientos históricos dicen algo más que el mero desarrollo de los hechos. Es más urgente la cuestión: ¿cuál será el fin de la historia"? que esta otra: "¿cómo las cosas han acaecido realmente?".

Hoy día la primera es una cuestión obsesionante agudizada por los últimos acontecimientos históricos.

Hay una verdadera plaga de respuestas simplistas que hallan hondo eco en vastas multitudes.

Aristóteles creía que los acontecimientos de la historia, lo mismo que los de la naturaleza, constituían un ciclo indefinidamente repetido. El cristiano no puede pensar así. El mundo tuvo su comienzo, la creación, y tiende a un fin.

Los que hablan de *evolución histórica*, *progreso* dan a entender que la historia tiene una dirección, una tendencia.

La pregunta se impone al filósofo: ¿Cuál será el término final?

No hay cuestión filosófica, que si va al fondo del problema no se encuentra con enunciados teológicos. En la filosofía de la historia este hecho se manifiesta con un máximum de intensidad.

¿Qué pasa, en último análisis, en la historia? No sería una respuesta satisfactoria decir: la descomposición de una civilización; o, la formación de un imperio universal; o, una evolución económica; o, una lucha de clases. Lo que pasa efectivamente en el fondo de la historia es la salvación o la perdición del hombre. Pero estos conceptos no pueden ser captados sin la base de una revelación.

Eso no quiere decir que podamos conocer en detalle la verdadera y última realidad contenida en los hechos de la historia.

El autor afirma categóricamente que "rehusar recurrir a la teología es destruir, *realiter*, el carácter filosófico de la cuestión propuesta; la cuestión cesa, *ipso facto*, de tender a las raíces de las cosas, de sobrepasar el dominio puramente técnico, es decir, de tener importancia desde el punto de vista humano. Y esto es verdadero por excelencia tratándose de la filosofía de la historia..."

El recurso a la teología lejos de simplificar la tarea del filósofo la hace más difícil, principalmente en nuestra cuestión en que las afirmaciones pertinentes se presentan sobre todo en forma de profecía. La naturaleza de ésta, afirma el autor, es de "no ser descifrable que a medida que se vaya cumpliendo; y de no serlo, sino para aquel que cree".

Sobre la interpretación teológica del Apocalipsis, dice el autor "que la penetración filosófica de los datos históricos que son objeto de conocimientos y experiencia; y en los cuales esta profecía debe encontrar su realización, permite captar de una manera adecuada, o más adecuada que antes, la significación del contenido revelado, y creído como tal de la profecía".

Este ejemplo nos ayuda a ver la relación que hay entre la filosofía de la historia y la teología.

El autor defiende el *Credo ut intelligam*.

El contenido de verdad de la filosofía occidental es, en una larga medida, un conjunto de *intuiciones* adquiridas por medio de un *intelligere* sobre la base de un *credere*. Mas cuando este *credere* se secó o esfumó, se vinieron abajo las verdades de esa filosofía, como se comprueba en Kant, que califica a estos viejos teoremas de *estériles, vactos, tautológicos*, y niega expresamente lo que afirman.

El fin del mundo no puede ser el aniquilamiento en un sentido absoluto, es decir, la vuelta a la nada.

El hombre con todos sus inventos destructivos no puede aniquilar el ser; sólo Dios lo puede hacer. Pero Dios no lo hará. Debe prepararse, pues, a un fin, de los tiempos en que el hombre no es condenado sino llamado a vivir. Esto no se *sabe*, sino que se *cree*.

Al cabo de muchos preámbulos y consideraciones, que abarcan casi la mitad del libro, el autor dice que puede formular de una manera más precisa el objeto de su meditación. Es el siguiente: ¿Cómo en la reflexión filosófica sobre la historia, hay que representarse el estado final, todavía interior a la historia, antes de su trasposición a lo intemporal? ¿Cuál será el aspecto del mundo en el instante en que el Angel del Apocalipsis jure que ya no habrá más tiempo?

El sentimiento moderno sobre el porvenir no es unánime.

Antes, en el siglo de las luces, predominaba un optimismo, que los acontecimientos de los últimos años parecen contradecir, de tal manera que hoy día el pesimismo oprime en general el alma de nuestros contemporáneos.

En el informe de una Comisión nombrada por el Consejo Británico de Iglesias, compuesto de teólogos y sabios, leemos: "Hemos de contar con la eventualidad de que los hombres, en su locura o maldad, destruyan la civilización y la cultura, y aún pongan fin a la existencia del género humano".

Aunque la profecía nos dice que el fin de la historia será catastrófico; con todo nuestra actitud no puede ser la de la desesperación. La esperanza, que cree en la *trasposición* como una *liberación*, no está únicamente orientada hacia el más allá. Ejerce su actividad dentro de la historia. Un fin catastrófico no es necesariamente una ruina para el hombre.

El pesimismo extremo de nuestro tiempo es un síntoma de la decadencia de la idea racionalista del progreso.

Tanto el concepto de optimismo como el de pesimismo son insuficientes.

La teología nos dice que después del fin último de la historia, muchos hombres estarían en estado de salvación, otros en cambio estarán irremisiblemente perdidos.

El fin catastrófico del tiempo no es un verdadero fracaso en el sentido de la historia. El mundo, cualquiera sea su término, alcanzará el fin último y principal señalado por Dios.

La nueva imagen de la historia, imagen optimista, divorciada del elemento extratemporal, empezó a manifestarse en el siglo del Renacimiento.

Cada época, piensan, es mejor que la anterior y prepara un porvenir más feliz. El estado final de la historia verá la humanidad regida por las leyes de la razón; y la justicia será una realidad sobre la tierra.

Kalinine decía en 1933 que a medida que avance el comunismo la humanidad se acercará "cada vez más a una nueva sociedad, verdaderamente humana, que es el comienzo de la historia real, donde la razón conduciría al mundo".

Y la Carta del Atlántico habla de una paz "que garantizará a todos los hombres, en todos los países, el poder vivir íntegramente su vida al abrigo del miedo y de la miseria".

El autor dedica un largo y profundo estudio a Kant por su importancia en sí y por el influjo inmenso que ejerce en el pensamiento moderno.

Una predicción, piensa Kant, puede abarcar tres hipótesis. "O el género humano está moralmente en regresión continua hacia lo peor; o bien en regresión hacia el bien; o bien permanece eternamente idéntico a sí mismo. No merece discutirse la primera hipótesis, pues significaría que la humanidad podría destruirse a sí misma. Kant abraza la hipótesis del progreso, aunque ve obstáculos. La Revolución francesa es un gran paso hacia adelante. Se formará un reino donde habrá perpetua paz y gran facilidad.

En la mentalidad postkantiana sobre la historia sigue su curso la descomposición.

El contacto inquieto y angustioso con la realidad, que aún se percibe en Kant, desaparece cada vez más. Las construcciones son no sólo gratuitas, sino también ciegas a las posibles objeciones.

Principalmente se fija el autor en Fichte, Novalis, Görres.

En la tradición del pensamiento histórico occidental, al estado final, dentro del tiempo, se le llama el reino del Anticristo.

Los modernos lo rechazan como cosas de la oscura Edad media.

Aun escritores ortodoxos creían que era muy difícil representarse una persecución que se extiende a todo el mundo. Pero el hombre contemporáneo, aleccionado por los horrores y totalitarismos recientes, se inclina a pensar todo lo contrario.

No se puede comprender bien al Anticristo si no se tienen presentes ciertas verdades teológicas: la existencia del diablo, del pecado original, de la redención de Cristo y del martirio que influyen en el curso de la historia.

El verdadero tema de la historia universal es la lucha alrededor de Cristo.

El Anticristo pertenece al orden político. El poder de este mundo es su verdadero instrumento.

Los perseguidores de la Iglesia son prefiguración del Anticristo.

Al final de la historia habrá un pseudo orden mantenido por el ejercicio de la fuerza.

Es posible que después de una época de revueltas y desórdenes en gran escala, el pseudo orden del reino del Anticristo sea saludado como una liberación.

El Anticristo ejerce su poder político sobre todo el mundo. Tal poder universal no les parece a los contemporáneos una quimera.

Este estado será *totalitario* en extremo. Un político moderno dice que el mundo evoluciona hacia un poder absoluto, centralizado y de un absolutismo universal.

El papel de la Iglesia no podrá ser otro que el de la Iglesia de los mártires.

Con la persona del Anticristo, instrumento del Angel caído, llegará a su cumbre demoníaca la historia de los esfuerzos del hombre para deificarse a sí mismo.

El autor apoyándose en el Apocalipsis, y en la segunda carta a los tesalonicenses y siguiendo principalmente a Santo Tomás describe con más detalles el reino del Anticristo.

La segunda bestia del Apocalipsis está ordenada a la primera, el Anticristo, como la propaganda al ejercicio del poder.

Los judíos jugarán un papel importante en los últimos tiempos.

El Anticristo engañará a muchos por su santidad fingida.

Es sumamente interesante lo que Soloviev, a fines del siglo pasado escribió sobre este personaje. Entre otras cosas dice que el Anticristo es autor de un libro, traducido a todas las lenguas, que tiene por título: "El camino hacia la paz y felicidad en todo el mundo".

El Anticristo será el objeto del culto religioso. La adoración de su imagen será obligatoria y servirá de instrumento político para conocer a los amigos y descubrir y castigar a los enemigos.

Kant ya sabía que el miedo y el interés son probablemente el fundamento de la dominación del Anticristo.

El triunfo de la Iglesia será por el testimonio de la sangre .

En su conclusión el autor dice que no hay otra representación posible del fin de la historia para un cristiano.

Este no tiene que esperar ese final interior a la historia de otros elementos del fin de los tiempos, como son: la transposición fuera del tiempo para participar de la eternidad de Dios; el juicio, y el cumplimiento final, exterior al tiempo de la *Ciudad de Dios*.

La derrota del Anticristo acaecerá, en cierta manera sorpresiva, cuando éste se encuentre en la cumbre de su poder.

El fin catastrófico dentro de la historia no debe paralizar la actividad del hombre.

Aunque la esperanza, virtud sobrenatural y teológica, tiende a una salvación cuyo funcionamiento no está en esta tierra; con todo el mundo creado está incluido dentro de los ámbitos de esta virtud cristiana.

El que espera, inanfiesta que esto terminará bien. Por de pronto para el individuo que espera pero también para este mundo, pues en el término habrá *cielos nuevos, tierra nueva*.

El cristiano tiene que afrontar valientemente su misión en la historia. No desprecia la creación, ni es adversario de ella, como el gnóstico .

El Anticristo es también enemigo de la creación. Contra él, la Iglesia de los inártires no sólo defiende lo sagrado y sobrenatural sino también los bienes naturales fundados en la naturaleza del hombre, como la dignidad y la libertad de la persona.

El autor concluye todo su trabajo diciendo que si no se acepta previamente una verdad revelada no sólo es imposible *filosofar* sobre la historia, sino que es también imposible *vivir* en el dominio de la historia real, como ser espiritual.

El libro está escrito con vigor filosófico y savia teológica. No faltan frases irónicas y sano humorismo. Selectos ejemplos ilustran y confirman conceptos.

Los que hemos vivido, en un pasado muy reciente, una rica y fecunda experiencia de una embrionaria "prefiguración del reino del Anticristo" nos sentimos más cautivados por la lectura de la obra.

Las afirmaciones del autor que la filosofía necesita de la revelación o de la teología, y que la profecía es sólo descifrable para el creyente, si se toman en un sentido universal y sin restricciones, nos parecen excesivas.

No todos tampoco estarán de acuerdo con lo que el autor dice que no hay otra representación posible del fin de la historia para un cristiano que la expuesta en su obra, ya que se funda en la tradición cristiana occidental.

Recientemente Pierre-Henri Simon en su artículo *El pesimismo histórico en el pensamiento del siglo XX* aparecido en *Criterio* (28 de junio de 1956) dice: "...en el pensamiento cristiano se comprueba una tradición pesimista que insiste sobre la separación de la ciudad del hombre y de la ciudad de Dios y que ve a la primera sometida a una ley fatal de violencia y sufrimiento, poniendo toda esperanza en la segunda y esperando el fin de los tiempos bajo la forma de un apocalipsis catastrófico". Más adelante dice que no es justificada esta opinión, pues "se inspira en una interpretación teológicamente discutible del Apocalipsis".

Aunque la sentencia del autor no se impone necesariamente, con todo tiene un amplio apoyo en la Sagrada Escritura y tradición cristiana.

De cualquier manera la lectura del libro es sumamente benéfica. Ilumina realidades y disipa fantasmas. Sobre todo aviva la reconfortante llama de la esperanza en un mundo terriblemente convulsionado por antagonismos irreductibles y que además es presa de indescriptible pánico ante un próximo cataclismo en que las armas atómicas podrán terminar con el linaje humano.

J. SILV

ROBERT A. HORN, *Groups and the Constitution*. (15,3 x 22,5 cms. X-190 págs.).

Stanford University Publications. History, Economics, and Political Science.
Vol. XII. Stanford, California, 1956.

Uno de los problemas más serios planteados en el siglo actual al pensamiento jurídico ha sido, ciertamente, el ordenamiento de las asociaciones intermedias dentro del Estado. El período político iniciado a mediados del siglo XVIII fue francamente adverso a los grupos sociales. Las corporaciones en decadencia

no parecían admitir otro remedio que su supresión lisa y llana. La revolución norteamericana, nacida en ese ambiente, no proclama la libertad de asociación. La revolución francesa encarna uno de sus principios en la tan mencionada Ley Le Chapelier que prohíbe toda clase de asociaciones intermedias, de acuerdo con una interpretación, quizás no totalmente exacta, del pensamiento rousseauniano.

Pero, todo el siglo pasado y lo que va del presente, se ve conmovido por la presión que las asociaciones promueven a fin de ser reconocidas en todos sus derechos. Y la dificultad está en que, si nos mantenemos demasiado apegados a los principios liberales, la asociación se nos presentará muy a menudo como una enemiga de los derechos individuales.

La gran labor de los juristas reside precisamente en comprender el paso del tiempo y reconocer que las leyes positivas humanas no gozan de ninguna intangibilidad contra el bien común y la ley natural. En el mundo occidental pertenece al Congreso y al Poder Judicial el realizar la necesidad de estos cambios. Y muchas veces el no comprender este deber ha provocado cambios violentos, y malgrado la evolución normal que en toda sociedad debe darse a medida que el tiempo y el pensamiento logran nuevos progresos.

Horn quiere mostrar en su libro la labor realizada a este respecto especialmente por la Suprema Corte de Justicia norteamericana. A través del análisis de más de 150 casos a los que tuvo que abocarse el Supremo Tribunal el autor nos muestra, con gran sagacidad jurídica, los principios que se van delineando para una futura ley de asociaciones o enmienda de la Constitución de su país.

Señala en primer lugar el origen ideológico de la situación legislativa por la Constitución de Estados Unidos en 1787. Destaca así la importancia de la influencia de Locke y cree que siguiendo sus mismas indicaciones puédesse corregir los defectos que se han notado hasta ahora, al tratar de los grupos intermedios.

En los cinco capítulos siguientes considera los diversos aspectos del problema de las asociaciones a la luz de los fallos de la Suprema Corte. Son capítulos densos que revelan un conocimiento acabado de la teoría y la práctica de la justicia norteamericana. La libertad religiosa, la separación de la Iglesia y Estado, la unión gremial, el partido político y las asociaciones subversivas han provocado la mayor actividad por parte de los jueces supremos. La evolución de la doctrina expresada se ha mantenido aferrada al buen sentido tan necesario siempre para obtener una legislación que realmente acompañe al progreso de un país y no le sea una traba.

Como conclusión de su estudio Horn cree poder afirmar que el liberalismo de su país, a través de la labor de la Suprema Corte, se ha salvado de la siguiente crítica: "El moderno liberalismo, desgraciadamente, ha tendido a pasar del individualismo exagerado del siglo XIX al mito del Estado omníprovidente del siglo XX. Mientras se ha mostrado a menudo, intolerante con las asociaciones intermedias, en cambio, muy rara vez se ha preocupado de formular una teoría de la democracia liberal que las incluya y que las haga indispensable

para un gobierno libre y representativo" (Robert A. Nisbet: *The Quest for community*. New York, 1953. Citado en Horn, p. 152).

El reconocimiento de esa necesidad natural del hombre de asociarse provoca en el liberalismo clásico un cambio tan radical, que podríamos preguntarnos, entonces, si realmente es el mismo liberalismo. La necesidad de la asociación para mantener la libertad de los individuos no siempre ha sido aceptada por los liberales. En nuestro país, sobre todo y en estos momentos, se ve claro esta posición frente a las asociaciones obreras.

Concluye Horn su interesante libro resumiendo las líneas generales que debe contemplar una futura ley de asociaciones: libertad frente a la interferencia gubernamental; ayuda pública a las asociaciones; libertad de las asociaciones ante un ataque privado y posibilidad de recurrir, para defenderse, a la ayuda del Estado; limitaciones a la actividad del grupo contra otras personas y especialmente, la limitación más fuerte para las asociaciones que atenten contra el bien común.

Admiramos la concienzuda labor realizada por el profesor Horn y si bien no estamos totalmente de acuerdo con sus principios, creemos que su libro es muy útil y aclara, valientemente, una de las causas de fricción en la sociedad liberal contemporánea. Como nuestro país vive también influenciado por esa mentalidad liberal, consideramos que este libro puede ser de utilidad para la meditación de los hombres que todavía se aferran a un modo de considerar la sociedad y al hombre con mentalidad individualista.

F. STORNI.

SALVATORE SCIMÉ, *Studi sul Neoplatonismo. Filosofia e Teologia nello Pseudo Dionigi* (17 x 25 cms. 235 págs.). Messina, 1953.

El autor presenta traducidas por primera vez al italiano las dos obras del Pseudo Dionisio Areopagita: *Los Nombres Divinos* y *La Mística Teología*.

Su intento es contribuir al mejor concimiento de un pensador cuya doctrina se ha revelado como básica para entender la compleja especulación medieval y que además, juntamente con la de San Agustín, es la que más ha influido en la educación metafísica y religiosa del occidente latinogermánico.

En su traducción sigue el texto griego de la Patrología de Migne, que actualmente es uno de los mejores.

Precede a la traducción una muy interesante y extensa introducción crítica.

Con su traducción, afirma el autor, se podrá ver cuánto difiere el pensamiento auténtico de Dionisio de las traducciones latinas de Hilduino, Escoto Eriúgena y de la empleada por el mismo Santo Tomás. Aun la misma traducción que se encuentra en la Patrología de Migne no es siempre fiel al original griego.

El autor ilustra su versión con no pocas notas. En ellas utiliza los comentarios de San Máximo, Santo Tomás, del P. Corderio S. I. y de algunos otros.

Aunque las obras del Pseudo Dionisio parecen más bien teológicas, sin embargo su influjo filosófico no ha sido menor.

Lutero ciertamente exagera cuando le tacha de más platonizante que cristiano.

El Pseudo Dionisio es realmente un espíritu altamente metafísico que siente la necesidad de investigarlo todo.

El Pseudo Areopagita ha superado el monismo neoplatónico con su radical exigencia de immanentismo. El pensamiento cristiano es esencialmente dualístico y trascendentalista.

El Pseudo Dionisio ha prestado un servicio inmenso al cristianismo. Otros Padres utilizaron sólo extrínsecamente el pensamiento filosófico griego. Orígenes, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Atanasio y otros son únicamente teólogos que utilizan términos platónicos y neoplatónicos.

Será propio de San Agustín y Dionisio entrar por el sendero de la metafísica y ser al mismo tiempo teólogos y filósofos. Por esto la Edad media los prefirió a todos los demás.

El autor tiene una admiración sin límites al Pseudo Dionisio. Entre otras cosas dice que jamás la razón había volado más alto que con Agustín y Dionisio, de manera que las inteligencias más poderosamente especulativas sienten vértigo a su contacto. La belleza de algunas páginas de *Los Nombres Divinos* y *La Mística Teología* no tiene rival.

El medioevo encuentra en Agustín y Dionisio la existencia del dualismo entre natural y sobrenatural.

Dionisio es un místico enteramente ortodoxo.

Sin duda que acrecentó enormemente su influencia el creerlo discípulo del gran apóstol Pablo.

La especulación teológico-filosófica de Dionisio se puede compendiar en esto: "Deum et atniman scire cupio nihil plus, nihil omnino".

Con justicia le han llamado algunos el primer teólogo escolástico.

Con el Renacimiento declina bastante su influjo; porque, piensa el autor, ya no se tenía más el ideal cristiano del hombre.

Acentuó este declinar la crítica que atribuyó las obras a un hereje, como Apolinar, Dídimo, Severo de Antioquía.

El mundo moderno no se comprende bien sin el medioevo, y éste sin conocer a San Agustín y Dionisio, que tan inmensa influencia tuvieron en su formación.

El autor procura indicar los puntos fundamentales del pensar dionisiaco para que se pueda abordar con más fruto y gusto las lecturas de las obras mismas.

La tarea principal en *Los Nombres Divinos* será precisar con exactitud teológica e insuperada metafísica las relaciones entre lo finito y lo infinito, entre la criatura y el Creador.

Sería muy vago decir que la esencia de la especulación dionisiaca consiste en una armónica fusión del neoplatonismo y cristianismo.

La filosofía es simplemente un medio para elevarse más alto en el mundo místico-teológico.

Ocupan lugar destacado las doctrinas del Logos, de la gracia y de la vida sobrenatural.

Siguiendo a Corderio indica los puntos más fundamentales. Son los doce siguientes: 1. Bonum omne a Deo datum est... 2. omne donum perfectum esse a Deo... scilicet ut principio effectivo, exemplari et finali... 3. Omne donum perfectum desursum esse... 4. Donum omne perfectum descendere a Patre luminum... 5. Patrem esse principium emanationum, tum earum quae ad intra quam quae ad extra nominantur... 6. Bonum esse sui diffusivum... 7. Deum omnia facere propter suam bonitatem... 8. Lumen gratiae gratuito Dei munere nobis inspirari, et consequenter non dari nobis ex meritis nostris... 9. Lumen gratiae a solo Deo immediate animae infundi... Item excedere conditionem naturae creatae, et esse ordinis supernaturalis... Consequenter hominem sine gratuito Dei auxilio non posse se ad gratiam disponere... 10. Gratiam habere vim coniungendi hominem cum Deo... 11. Lumen gratiae mentem elevare supra conditionem naturae humanae... Item nos ad Deum convertere... 12. Deum esse rerum omnium principium et finem...

Para que mejor se vea la influencia inmensa y constante de Dionisio el autor recorre cronológicamente sus principales admiradores, entre los que ocupa lugar destacado Santo Tomás de Aquino, que lo cita centenares de veces y comenta su obra *Los Nombres divinos*.

Dedica el autor bastantes páginas para estudiar la cuestión dionisiana, que todavía presenta mucha oscuridad en no pocos aspectos importantes.

Juzga que no es tiempo perdido el dedicado a esta investigación, ya que mucho debe la civilización occidental y especialmente la especulación medieval y moderna al pensamiento del Pseudo Dionisio.

Aunque el autor admite que realmente las obras tal cual se presentan actualmente fueron escritas en la segunda mitad del siglo V; sin embargo cree y procura probar que un núcleo viene del mismo Dionisio Areopagita.

Los escritos auténticos, poco conocidos durante los primeros siglos, sufrieron sucesivas manipulaciones y transformaciones.

Sólo así, dice el autor, podemos comprender cómo las obras presentadas en el año 533 por los severianos pudieron, después de algunas resistencias de parte de los católicos ser reconocidas como auténticas por toda la Iglesia.

Trata después el autor detenidamente de la trascendencia del Absoluto y del problema del bien y del mal en el Pseudo Dionisio.

La concepción del Absoluto en Dionisio es producto de todo un mundo que se crea en el Oriente cristiano por un complejo de factores religiosos y culturales.

Parece que en la formación de tal concepción concurre de una manera muy singular la metafísica ateniense; el espíritu místico propio de Oriente y el sincretismo específico alejandrino.

En Alejandría nace, como en lugar propio, la síntesis filoniana y sobre todo el místico y luminoso pensamiento de Plotino "que es el genio religioso y metafísico más profundo de todo el Oriente grecizado".

Su particular concepción del uno y del ser será la de Dionisio, quien introducirá en ella el concepto de creación que modificará profundamente la concepción emanatística del Plotino.

El uno, según Plotino, trasciende el ser. El Uno no es ser, sino engendrador del ser, el cual viene a ser como su primogénito.

La mayoría de los Padres preferirán la metafísica plotiniana; y el medievo, siguiendo sus pisadas, la utilizará para sus audaces construcciones metafísicas y místicas.

El Pseudo Dionisio más que un griego alejandrino es para el autor un oriental grecizado, íntimamente familiarizado con el pensamiento de la escuela alejandrina neoplatónica.

El problema de la trascendencia del ser es preponderante en toda la filosofía clásica.

Ningún problema es visto con tanta claridad y tratado con más amplitud por Dionisio, "el más perfecto y uno de los más ortodoxos neoplatónicos cristianos", que el problema de la trascendencia del Absoluto.

Los Nombres Divinos y *La Mística Teología* son los dos tratados más impregnados de neoplatonismo que haya escrito un filósofo y teólogo cristiano.

En éstos la trascendencia divina es tratada en términos que dan vértigo a las cabezas más metafísicas.

El Ser absoluto trasciende todo concepto de ser, de tal modo que no puede llamarse propiamente ser.

El entendimiento humano es impotente de entenderlo. Aun elevado por la luz mística, que lo introduce en un mundo trascendente, debe confesar su incapacidad de balbucear algo.

Dionisio se ve obligado a inventar palabras nuevas para poder verter en moldes mentales y lógicos todo el rico y desbordante contenido de su pensamiento en una cuestión fundamental para toda la teología y la filosofía.

Para poder decir algo del absoluto hay que partir de las criaturas por negaciones; luego utilizar la Sagrada Escritura, que le da muchos nombres. Pero, sobre todo, Dionisio, como Plotino, tiene confianza en el éxtasis, es decir, en aquel conocimiento místico que desentendiéndose de los sentidos y, de todo lo corporal y espacial, se une íntimamente con Dios en una mística tiniebla, en la que hay mucha más luz que la natural.

Los dos atributos divinos más interesantes son el bien y el uno. En esto muestra también su mente neoplatónica.

Pasa luego a tratar del Problema del bien y del mal, que es uno de los más importantes de la obra *Los Nombres Divinos*.

Dios se identifica con la misma idea del bien y es la fuente del bien. Todo ser en cuanto participa de El, es bien.

Dice el autor que la concepción del ser de Parménides o Heráclito o Aristóteles es plenamente superada. El ser es un atributo del bien y no viceversa.

Para Santo Tomás el ser es un trascendente. Fuera de él y encima de él no puede darse sino la nada.

El doctor Angélico explica a Dionisio, comenta *Los Nombres Divinos*, lo cita centenares de veces sin reparar, según parece, en esta diferencia. Quiere seguir sus huellas. Se trata para él del discípulo de San Pablo. Sería irreverente y peligroso apartarse de tan gran maestro. Tiene, pues, que acudir a la acrobacia en la interpretación para guardar las propias líneas maestras de su filosofía aristotélica.

Muchos eruditos están de acuerdo en ver la diferencia de las dos escuelas cristianas. Así Gilson, hablando de Dionisio, dice: "Profundamente penetrado de neoplatonismo, este cristiano no llega a superar la prioridad del Bien para elevarse a la prioridad del Ser".

Corderio no tiene dificultad en reconocer, tratando de un texto de Dionisio, que: "docet hic bonum latius patere quam ens..."

La imagen de la luz es a la que acude más frecuentemente el Pseudo Dionisio, como los otros neoplatónicos, para dar una pálida idea de lo que es el bien.

El Pseudo Areopagita está en la posición de San Agustín que veía en Dios aquella "intelligibilis lux in quo et a quo intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia".

Aún mejor resalta el neoplatonismo del Pseudo Dionisio en el problema de lo bello. Afirma vigorosamente su trascendencia. Otra es la doctrina de Santo Tomás, que se esfuerza en interpretarlo según sus principios.

El autor se encuentra a veces con frases desconcertantes de Dionisio y cuya interpretación no es fácil; con todo nunca parece desconfiar de él.

Se ocupa el Pseudo Dionisio ampliamente del grave problema del mal. Abarca todos sus aspectos y busca su solución radical. Cuando juzga necesario acude a la Revelación. Se mueve en la línea agustiniana.

El autor dice que Santo Tomás se apropia plenamente el pensamiento agustino-dionisiano y que hace un análisis verdaderamente perfecto de esta parte de Dionisio. De ahí que lo utilice y lo siga para ilustrar la mente del Pseudo Areopagita.

Este combate el dualismo maniqueo que fascinaba a muchos.

Toda cosa mala es por su esencia buena, sólo es mala porque no tiene un bien que debe tener.

El autor trabajó con ahinco y sin desmayos a pesar de lo complicado y difícil que se le presentaban muchos temas. Le alentaba su entusiasmo por la doctrina del Pseudo Dionisio, a quien no escatima elogios, que a no pocos les parecerá algo excesivos.

Quizá extrañe a algunos que el autor apenas mencione a Proclo, que es uno de los inspiradores del Pseudo Dionisio, principalmente en el problema del mal.

Lamentablemente se han deslizado algunas erratas.

La contribución del autor no deja de tener su valor y es ciertamente útil.

Tiene síntesis grandiosas, aspectos originales y sugerencias interesantes.

FERRERES-MONDRÍA, *Epítome de Teología Moral*. Octava edición, cuarta en castellano. (10,5 x 16,5 cms.; 823 págs.). Subirana. Editorial Pontificia. Barcelona, 1955.

El P. Mondría en su prólogo a la nueva edición del *Epítome de Teología Moral* nos dice: "vivamente deseamos que esta obra siga siendo útil no sólo a los sacerdotes y estudiantes de Teología, sino también y de una manera especial a todos aquellos a quienes por ejercer profesiones culturales y económicas (abogados, médicos, farmacéuticos, industriales, etc.) interesa estar al corriente de los principios de la ley divina natural positiva, y de la eclesiástica y civil en lo que ésta grava la conciencia humana, para lo cual les será siempre práctico y ventajoso tener a la mano en lengua vulgar un breve compendio de Moral".

Ciertamente llena este objetivo el *Epítome de Teología Moral* por que ha sabido presentar los problemas actuales con toda claridad y precisión dentro de su extensión. Así cuando trata, en el uso del matrimonio, del *abrazo reservado*, expone con toda claridad la moralidad del acto y la extensión del decreto del Santo Oficio (18-8-50) al ordenar retirar de la venta dos libros en donde se recomendaba mucho esta práctica. Basta la lectura de esas breves líneas para solventar varias de las dificultades que se presentan a los fieles al leer el decreto citado. En la fecundación artificial, de la misma manera, después de dividirla en inseminación artificial propiamente dicha e impropia, tal nos da clara y brevemente la moralidad del acto: "la inseminación artificial propiamente dicha es siempre ilícita, la inseminación impropia, dicha artificial es discutida entre los autores".

Debido quizá a la misma naturaleza de "Epítome" se notan, a nuestro parecer algunas fallas que hubiésemos deseado ver corregidas por la gran utilidad que reportaría al estudiante que desea orientarse más ampliamente en el campo de lo Moral. ¿Por qué no poner, cuando habla del antes citado decreto del Santo Oficio sobre el *abrazo reservado*, la obra que se ordena retirar de la venta y el nombre de su autor? ¿Por qué no indicar, en la misma materia, los autores que defienden la malicia intrínseca del *abrazo reservado*? Una breve nota hubiese sido de grande ayuda. De la misma manera juzgamos de gran conveniencia haber traído como confirmación de la moralidad de la fecundación artificial el discurso de S. Santidad Pío XII.

Una duda no vimos resuelta en el *Epítome de Teología Moral*: ¿Por qué no se dan algunas nociones acerca de los Institutos Seculares? Actualmente muy necesarias para los fieles que trabajan en el apostolado seglar. Es un campo nuevo que la Iglesia presenta con su legislación para la vida de perfección en los tiempos modernos. Quizá se deba que la orientación primera de este *Epítome* era llevar una ayuda al sacerdote y estudiante teólogo? Pero hoy la obra llegará a manos de no sacerdotes que desean tener nociones claras y breves de esa Institución.

Los deseos del P. Mondría que la obra sea útil a los profesionales creo que se verán cumplidos con creces, pues no sólo los profesionales harán uso del *Epítome*, sino también muchos otros seglares deseosos de conocer la moral

de la Iglesia por la facilidad que se les ofrece con la presentación de la obra en castellano. La oportunidad de ver citados los propios Códigos Civiles da mayor interés y utilidad a la obra.

La distribución de la materia en principios y aplicaciones lleva al lector a resolver con más seguridad los casos que se le presentaren. La presentación externa complementa el valor intrínseco haciendo la obra agradable y manuable.

H. SALVO

RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Bd. XIII, fasc. 3) (16 x 24. XX-300 págs.). Herder, Friburgo Br., 1953.

Este comentario a las epístolas de Juan pertenece al nuevo comentario alemán al Nuevo Testamento. Obra que viene a llenar un importante vacío para los católicos alemanes y que de entrada con el primer tomo se coloca a la altura de "Etudes Bibliques" y los comentarios protestantes alemanes.

La Editorial Herder se hace así nuevamente merecedora de las felicitaciones más efusivas por su comprensión de las necesidades de los católicos.

El comentario tiene como finalidad principal destacar las riquezas teológicas de los textos, pero lo importante es que para alcanzar tal resultado no se ha escatimado esfuerzo y conocimiento en todos los demás campos, como son la crítica textual, la filología bíblica, la arqueología, etc. Pero, y esto es un acierto del autor, lo difícil es la elección para no recargar el comentario. Schnackenburg ha resuelto magníficamente el problema. Dejando lo esencial en el texto, con un criterio que llama poderosamente la atención, coloca en nota lo accesorio para no entorpecer la lectura directamente "teológica".

Nada ha escapado al estudio del autor. Aun los últimos comentarios sobre los distintos textos son acertadamente valorados y tiene en cuenta no sólo el campo católico sino también el protestante. Bultmann, por ejemplo, es considerado frecuentemente.

La introducción se preocupa de dilucidar los puntos más difíciles, sin dejar ninguno de lado: estructura de la primera epístola, los adversarios considerados, el autor y el auditorio permiten a Schnackenburg dar claras muestras de su erudición e ingenio.

El comentario propiamente tal es un modelo de penetración. Cada sección importante de la epístola va precedida de un breve prólogo con su idea principal y su división, le sigue una traducción del texto griego (es de lamentar que no se haya agregado el original); por último la exégesis versículo por versículo. Bien dividido y señalado todo tipográficamente la lectura se hace agradable y convincente.

Para destacar los aspectos teológicos el autor agrega doce excursus. Cada uno de ellos es un modelo de profundización dogmática y son dignos de señalarse a los mismos profesores del Dogma. La comunión con Dios, el conocimiento cristiano de Dios opuesto al de la gnosis herética, el amor fraternal;

la prehistoria del Anticristo, que tan poco debe al pensamiento judío y es realmente un aporte de la primitiva comunidad cristiana; nuestra filiación y generación divinas son algunos de los temas. Todos ellos demuestran la vastedad de conocimientos del autor y ofrecen amplio material para la meditación, especialmente a los sacerdotes demasiado absorbidos por sus ministerios para recurrir a obras más científicas.

Algunas de las lecciones adoptadas dejan margen a la discusión; pero, es sabido, que en esta materia no puede pedirse un total acuerdo. Sólo señalaremos que el criterio de adoptar algunas meramente por el apoyo patrístico es muy débil científicamente.

En castellano no poseemos actualmente nada semejante a esta colección. ¿No sería posible que la Editorial Herder en España estudiara la traducción de este hermoso comentario teológico?

Saludamos la aparición de esta monumental obra como un nuevo signo de la madurez alcanzada por los estudios bíblicos católicos y confiamos en que los demás tomos vayan apareciendo cuanto antes y con la misma riqueza científica y teológica.

J. IG. VICENTINI

EDUARD NIELSEN. *Oral Tradition, A Modern Problem in Old Testament Introduction*. (Studies in Biblical Theology N° II). 108 pág. Allec R. Allenson, Blessing Book Store, Chicago, USA, 1954.

El problema es ciertamente nuevo en introducción al Antiguo Testamento. Tan nuevo en efecto, que sus implicaciones y consecuencias no se perciben todavía en el planteo de las cuestiones clásicas: composición literaria del Pentateuco, origen de los escritos proféticos, etc. En este sentido, el presente libro debe ser cálidamente recomendado, porque ofrece una exposición fundamental y precisa de la nueva posición exegética de los escandinavos. Publicado originalmente en forma de artículos en el *Dansk Teologisk Tidsskrift* XIII (1950) y XV (1952), en lengua danesa, los editores de los *Studies*, y en particular H. H. Rowley (quien pertenece, como dice el autor en el prólogo, a los círculos de la crítica literaria), han juzgado oportuno hacer accesible su contenido a un mayor número de exégetas mediante la presente traducción inglesa, obra del mismo E. Nielsen. Y con razón, porque los cuatro capítulos de que consta el libro describen concisamente cuanto es preciso saber para hacerse una idea de la teoría y el método de trabajo de la "historia de las tradiciones". Es sabido que este reciente ensayo de explicación del origen del Antiguo Testamento reacciona vivamente (y a veces algo injustamente) contra la concepción dominante en la exégesis de los últimos cincuenta años, que hace de la Biblia una obra ante todo literaria, y trata de explicar su origen en virtud de las leyes de la composición literaria. Esta teoría es descartada en bloque por los histórico-tradicionalistas escandinavos. El Antiguo Testamento sería una obra sólo secundariamente literaria, y, en realidad, la clave de su explicación habría

que buscarla en la tradición oral que precede los escritos actuales, todos ellos postexílicos. En consecuencia, Nielsen comienza por mostrar el valor preponderante de la tradición oral en el Medio Oriente Antiguo, la importancia superior de la palabra hablada sobre la palabra escrita. Y el lector se apercibe de que detrás de los datos concretos, algunos de ellos muy interesantes (cf. por ejemplo, p. 29, el carácter más oral que escrito de la correspondencia paleo-oriental), hay aquí en juego una teoría sobre el sentido original de palabra y escritura en la cultura, y su posición respectiva. Léase la pág. 33, con la correspondiente referencia a Engnell, Gamla Testament, y la pág. 37 s. donde el autor parece exponer su propio pensamiento (It may seem that I tend to consider the appearance of writing in tradition as a sign of cultural degeneration). Es posible preguntarse qué grado de certidumbre y legitimidad posee esta teoría. En todo caso, el libro de Nielsen parece escrito para demostrar la verdad de la misma en el Antiguo Testamento, lo cual disminuye su valor probativo. Resulta desconcertante, por ejemplo, encontrar una negativa tan radical como inmotivada del carácter preexílico del Deuteronomio (pág. 56: we regard it as impossible to consider the Deuteronomy we know as a sample of pre-exilio literature), simplemente porque es, sin lugar a dudas, una obra escrita. El recurso a la lectura pública de la ley en Israel (pág. 57 s.), y el discutible paralelo con Islandia (pág. 46-48) no bastan para convencer al lector de lo contrario. Todo lo cual no significa, lejos de ello, que en la obra de Nielsen y en la teoría escandinava en general, no haya una tendencia sana y un aporte positivo a la solución de los viejos problemas críticos. La importancia de la tradición oral, punto de partida de la mencionada escuela, no será discutida ya por nadie. Pero hay que reconocer que ya Gunkel y Gressmann, es decir, la "formgeschichtliche Schule", se orientaban en la misma dirección. Y por otra parte la tradición oral no puede ni debe ser convertida en una especie de fórmula mágica que resuelva todas las dificultades conocidas, si realmente ha de servir para explicar algo. A mi manera de ver, el descubrimiento más fecundo de la escuela nórdica y aquel quizás del cual ni ellos mismos han extraído todas las posibles consecuencias, consiste en haber puesto en claro de una vez por todas que los autores del Antiguo Testamento, o compiladores, si así se prefiere llamarlos, no componían sus libros de una manera puramente mecánica, recortando y combinando textos, *sola completionis gratia*, sino que tenían motivos para elegir ya ésta ya aquella fuente, y que esos motivos en el caso eran doctrinales. Se puede decir que esta idea al fin y al cabo no es tan nueva, y que más o menos los exégetas de la escuela crítico-literaria la tenían presente cuando hacían sus sutiles análisis documentales. Pero la verdad es que, si pensaban así, los procedimientos exegéticos parecían demostrar lo contrario, y ciertamente la imagen que sus trabajos nos daban de los autores bíblicos tenía mucho de artificial y arbitrario. Esta época está, creemos, definitivamente superada, y es justicia reconocer que son los exégetas católicos de tendencia documentista, como Robert, de Vaux y Cazelles, los que primero han manifestado la absoluta necesidad de este cambio de ruta. No se puede negar, como pretenden hacer los tradicionistas, que la crítica literaria

representa un adelanto verdadero en el estudio de la Biblia, y que de ella no se podrá prescindir nunca más en exégesis. Pero es igualmente verdad que una purificación radical de sus métodos era cada día más necesaria, y que la escuela escandinava ha contribuido valiosamente a que se hiciera. El importante trabajo de Nielsen nos sugiere toda estas reflexiones y es una prueba, nos parece, de su exactitud. Querriáfos añadir todavía que demuestra, por su mismo tono de absoluta convicción, hasta qué punto es preciso, en exégesis como en cualquier otra cosa, reconocer que la verdad nunca está toda de parte nuestra.

JORGE MEJÍA.

GEORGE WILLIAMS, *The Norman Anonymous of 1100 A. C.* (28 x 15 cms.; XIV - 236 págs.). Harvard Theological Studies, XIII. Harvard University Press, Cambridge 1951.

El autor se ocupó ya de este tema en su tesis doctoral *The Bearing of Christology on the Relationship between Church and State as Illustrated by the So-Called Anonymous of York*, Union Theological Seminary, New York 1946.

La investigación en el presente estudio tiene una base más amplia, ya que puede utilizar los Tratados que no se habían publicado del MS 415 del Colegio de Corpus Christi, Cambridge.

Después de recorrer las diversas opiniones sobre los tratados de "York", el autor va rastreando las huellas y buscando las fuentes de las mismas para descubrir sus varias incógnitas.

Las conclusiones que parecen imponerse después de un largo y minucioso estudio son que el manuscrito es originario de Rouen, y que por lo tanto en adelante debe designarse al autor como *Anonymus Rothomagensis*; que, exceptuado el tratado J 10/W, proviene todo de un mismo escritor, quien aparece como un alto eclesiástico docto, versado en la Sagrada Escritura, liturgia, derecho canónico y especialmente en los escritos de San Agustín. Se tiene la impresión que el que habla lo hace en nombre de su Capítulo o de algún otro cuerpo al cual pertenece.

Williams cree que el autor más probable del Códice es el arzobispo Guillermo Bona Anima y que después de éste el que tiene más probabilidad de serlo es su arcediano Fulbert.

Pasa finalmente el autor a estudiar detenidamente y avalorar la concepción del Anónimo de Rouen sobre la relación entre la Iglesia y el Estado.

La unción, enseña, confiere al rey un carácter indeleble y le da un poder real o real-presbiteral más bien que un poder puramente apostólico sacerdotal.

Por encima del clero secular y regular está la dignidad arzobispal y sobre ésta, no se encuentra el Papa, sino el rey sacerdotal que no es un lego, sino *rex et sacerdos y praesul princeps et summus*.

Como vicario del celestial Melquisedec procura la unidad religioso-política.

Impugna el Anónimo la concepción gregoriana, que identifica, según dice, la *ecclesia* con el *sacerdocium* internacionalizado y consecuentemente laiciza el *regnum*.

Williams juzga la doctrina del manuscrito según un criterio heterodoxo.

El autor, dice, impugna la reprochable y pagana concepción de la universal jerarquía de Hildebrando; pero cae en otra idolatría, la del rey.

En un Apéndice publica los fragmentos del MS 415 que habían quedado inéditos hasta la fecha.

J. SILY

GEORGES DIDIER, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de Saint Paul*. (23 x 14 cm.; 254 págs.). Aubier. Montaigne. Paris, 1955.

Son a menudo los adversarios de una doctrina los que ven más claro en la misma, porque el odio gusta adivinar, y así, logra una profundidad en el análisis que el pacífico poseedor de la doctrina no siente necesidad de realizar.

El P. de Lubac hace notar, en esta línea, cómo Rousseau y otros han llegado a la conclusión, ante las dificultades creadas por las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de que sería más conveniente suprimir la Iglesia.

Más argumentos a su favor tienen los partidarios de la moral totalmente desinteresada ante el verdadero "negocio" que significa para el cristiano sufrir y mortificarse aquí en la tierra para conseguir nuevos grados de gloria en el cielo.

Así, Thorez, secretario del Partido Comunista francés, en el prefacio al libro de R. Garaudy, *Le communisme et la morale* (Paris, 1945) y Kolonickij, *Morale communiste et morale religieuse* (Moscú, 1952), han señalado la grandeza moral de quienes convencidos de caer en la nada, han dado sus vidas por el futuro paraíso proletario en el que no tendrán parte alguna.

El cristianismo, por el contrario, parece estar siempre especulando sobre el mérito, mayor o menor, de sus acciones respecto de una felicidad eterna y extrahistórica. ¡Y si fuera una degeneración dentro del cristianismo, imputable a pocos y los más débiles miembros de la comunidad! Pero los adversarios hacen notar con razón que la misma Revelación está plagada de esos llamados a trabajar, confiados en la retribución de la menor de las obras realizadas por el Reino de los Cielos.

El problema se ha planteado muchas veces en el curso de la historia. Desde el pelagianismo hasta la revolución protestante, y desde Kant hasta nuestros comunistas contemporáneos, la moral cristiana ha sido demostrada mezquina y excesivamente humana o mejor, burguesa.

Porque el odio tiene una profundidad para llegar a la entraña de las cosas que la posición mediocre de un cristiano no llega a captar.

Pero el odio divide, analiza y así llega a cierta comprensión. La doctrina cristiana jamás será agotada por tal sistema.

Necesitamos la mirada del amor para comprender qué lugar ocupa en ella la retribución. Siempre será ridículamente falsa la interpretación que el odio dividiendo y analizando nos dará del milagro cristiano.

El análisis del amor con su visión total de la cosa es el único que nos hará entender el juego armonioso de todas las partes de la moral cristiana.

Tal es la tarea que se ha impuesto Georges Didier, S. J. en su notable obra *Désintéressement du Chrétien* publicada por Aubier en la colección, ya tan rica, de estudios dirigidos por la Facultad de Teología S. J. de Lyon-Fourvière.

Como lo indica el subtítulo, el autor ha deseado señalar especialmente la posición de San Pablo y por eso el libro fuera de su primer capítulo en que plantea el problema, y el último que resume sus conclusiones, discurre constantemente por el análisis prieto y profundo de los textos más significativos del Apóstol de las Gentes.

La verdad es que Pablo no ha regateado emplear el estímulo de la recompensa y del castigo al escribir a los fieles cristianos. Y esta actitud es reconocida y admitida por muchos teólogos protestantes, aun los más reacios a aceptar la noción del mérito. Pablo al adoptar tal actitud no hacía más que seguir el ejemplo de Su Maestro.

Pero si llevamos más adelante el análisis, como lo hace el autor, encontramos las verdaderas proporciones del tema. Entre todos los móviles propuestos al cristianismo para su actividad espiritual, el tema del castigo y la esperanza de una recompensa, ocupa un lugar modesto. Los grandes móviles de la ética paulina se sitúan en un plano totalmente diverso. El P. Prat, con su habitual y seguro golpe de vista, ha enseñado que no es mera casualidad el hecho que las tres descripciones del Cuerpo Místico sirvan de prólogo a consideraciones morales. La perfección de los miembros es la de Su Cabeza, y por la tanto el móvil de su moral es la conformidad con Cristo. La moral es una consecuencia del dogma de nuestra salvación obtenida en Cristo. La moral es, pues, una consecuencia, no un medio; y refleja en el plano de la acción cotidiana la realidad del nuevo ser, el ser en Cristo.

La identificación con Cristo da la verdadera visión de lo que significa el movimiento del alma cristiana. No por interés sino por amor, y no por un amor cualquiera, sino por el mismo Amor con que el Padre ama al Hijo. Este amor habita en el cristiano y es la verdadera y última razón de toda su moral.

La caridad merece una recompensa en la medida de su desinterés, y esta recompensa no es más que un aumento de caridad.

Así el P. Didier alcanza la síntesis y el verdadero valor del acto moral cristiano imposible de parangonar con el más alto acto de una moral laica. En ésta permanecemos en el terreno de lo humano por más que los entusiasmos líricos de comunistas y laicistas pretendan otra cosa; en aquélla el hombre logra toda su plenitud y su trascendencia, introduciéndose en el río de la vida divina.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

DANIEL MENDELOWITZ, *Children Are Artist*. An Introduction to Children's Art For Teacher and Parents. (22,5 x 15 cms.; 140 págs.). Stanford University Press. California, 1953.

El libro de Mendelowitz es algo más que una introducción. Por lo menos para nuestro ambiente. No es nuevo entre nosotros el uso de las artes psicológicas y plásticas en la educación, pero encontramos en este libro una fundamentación psicológica y una técnica que puede ayudar notablemente a padres y educadores.

Con buena voluntad se cometen no pocos errores provenientes del escaso o nulo conocimiento de la psicología infantil. Siguiendo al autor se podrá aprovechar un medio, diríamos, casi indispensable de formación.

El autor analiza las exigencias de las diversas edades y la forma de aprovechar la inclinación del niño a expresarse en forma artística.

Insiste particularmente en la función formadora del arte como expresión libre, que está muy por encima de la formación de una técnica. Por desgracia, en particular los padres y a veces los educadores, procuran primariamente la formación de la técnica.

Al educador fundamentado en psicología, la expresión artística libre, puede serle sumamente útil para conocer los problemas que pueda tener el niño, puesto que usará signos, cuyo significado se conocen.

Recomendamos vivamente su lectura.

HENRI SEROUYA, *Le Mysticisme*, (17,5 x 11 cms.; 128 págs.). Col. "Que sais-je?". Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

Un nuevo volumen de la ya prestigiosa colección de divulgación "Que sais-je", sobre un tema difícil de tratar en breves páginas, no sólo por la densidad de su contenido, sino principalmente por la ausencia de elementos de juicio en la inmensa mayoría de los lectores en temas como el presente. De ahí que los análisis y las caracterizaciones sean armas de doble filo para un lector ignaro, por el sentido impreso a las interpretaciones de los fenómenos

místicos, tanto cristianos como no cristianos. Leuba, autor que se ha ocupado largamente de la psicología religiosa, marcadamente materialista y determinista, es citado con una frecuencia inusitada, frente a la ausencia casi absoluta de autores espiritualistas o cristianos. Por otra parte los análisis someros y sintéticos no llegan a esclarecer las distancias entre el éxtasis y las experiencias místicas en su sentido más estricto, que es el religioso, y aquellas experiencias que en poesía o en arte suelen llamarse místicas. Por último, hoy en día es ingenuo intentar reducir los fenómenos místicos a reacciones psico-fisiológicas; la psicología y las ciencias teológicas van muchos más adelante como para que puedan aceptarse tales interpretaciones. Mucho menos para la divulgación.

R. GARCÍA VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola: un español al servicio del pontificado*. Segunda edición del Centenario patrocinada por los Ayuntamientos de Guipuzcoa. (24 x 17 cms.; 463 págs.). Hechos y Dichos. Zaragoza, 1956.

Al celebrarse el IV Centenario de la muerte de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús, las autoridades civiles de Guipuzcoa, ciudad natal del santo, quisieron ofrecerle un homenaje.

La idea maduró, y así se desprendió de la pluma del P. García Villoslada este retrato de San Ignacio. Su autor, competente profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad Gregoriana de Roma, quiere precisamente eso: que sea un retrato más del santo.

La base de este estudio está en las 160 páginas que en su "Manual de Historia de la Compañía de Jesús" (Madrid 1954, segunda edición) dedica a San Ignacio.

La editorial "Hechos y Dichos" le propone publicarlas para fines de divulgación y propaganda en el IV Centenario. Agregados y retoques fueron reforzando la obra. Aunque adquirió algún aspecto crítico, el autor reconoce que podrá perfeccionarse en otras ediciones.

El escritor, una y otra vez, va poniendo en contacto al lector con los escritos de San Ignacio. Asimismo utiliza las páginas que dejaron sus compañeros de Roma: Diego López; Polanco, su secretario; Jerónimo Nadal; Pedro Ribadeneira, que es al mismo tiempo su primer biógrafo; Oliverio Manare, y Lancicio. Con mucha prudencia y discernimiento pone las manos en los testigos consignados en el proceso de canonización. Por último utiliza el material recopilado en "Monumento Historica Societatis Iesu"; los escritos de su venerado maestro el P. Pedro de Leturia S. I. y los documentos relacionados con la familia y juventud de San Ignacio.

No encontramos en el libro una perfecta valoración crítica, ni del significado histórico de San Ignacio, ni de su contenido espiritual. García Villoslada parece quedarse con el detalle del episodio, las fechas y el documento. Pero

más allá, no pasa. Faltará ahora un estudioso que nos orientara y nos interprete al biografiado.

No busquemos en estas páginas un enfoque a la Hugo Rahner, sino más bien una cuidadosa recopilación de documentos originales fáciles de usar, debido a la división en capítulos y subtítulos de la obra.

Advertimos que también se hacen presentes el amor filial del hijo de la Compañía de Jesús para con su Fundador; la admiración subyugadora del que dedica su tiempo y esfuerzo en la biografía de un héroe, y finalmente el parentesco de la hispanidad, para traernos con frecuencia manifestas exageraciones.

La buena presentación de la obra, está enriquecida por limpias láminas de retratos, lugares y autógrafos.

Se trata entonces de una bien documentada biografía de San Ignacio de Loyola. Un logrado obsequio en el IV Centenario de su muerte.

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

Esta sección comprende:

- el **Fichero de Revistas Ibero-Americanas**, que registra cuanto se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud-América.
- la **Selección de Revistas** publicadas en Europa y Norte América.

Las Siglas de Revistas son comunes tanto al **Fichero**, como a la **Selección de Revistas**.

La índole de nuestra revista nos obliga a ceñirnos a publicaciones de carácter filosófico y teológico.

La **Clasificación por Materias** es común, tanto al **Fichero** como a la **Selección de Revistas**. El número romano corresponde a las grandes secciones tanto de la filosofía, como de la teología; el número arábigo corresponde a las subdivisiones de dichas secciones.

SIGLAS DE REVISTAS

AA = *Anthologica Annua*. Roma.

ACME = *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale*. Milano.

AHDLM = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Paris.

AIA = *Archivo Iberoamericano*. Madrid.

AIDS. = *Arquivos do Instituto de Direito*. São Paulo.

Ang = *Angelicum*. Roma.

Anton = *Antonianum*. Roma.

Anth = *Anthropos*. Freiburg.

APB = *Archives de Philosophie*. Paris.

Arb = *Arbor*. Madrid.

Ark = *Arkhe*. Córdoba (Argentina).

ATG = *Archivo Teológico Granadino*. Granada.

AUCE = *Anales de la Universidad Central del Ecuador*. Quito.

AUCH = *Anales de la Universidad de Chile*. Santiago.

AUG. = *Augustinus*. Madrid.

BFCL = *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*. Lyon.

Bib = *Biblica*. Roma.

Bo. = *Bolívar*. Bogotá.

Bro = *Broteria*. Lisboa.

BUCL. = *Boletín de la Universidad Compostelana*. Santiago de Compostela.

BVCh = *Bible et Vie chrétienne*. Paris.

CBQ = *Catholic Biblical Quarterly*. (The). Washington.

CdV = *Città di Vita*. Firenze.

CF = *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires.

CHA = *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid.

Chr = *Christus*. Paris.

ChrM = *Christ au Monde*. Roma.

CiCat = *Civiltà Cattolica*. Roma.

CiTom = *Ciencia Tomista*. Madrid.

CpR = *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*. Roma.

Cris = *Crisis*. Barcelona.

CS = *Cahiers Sioniens*. París.

CuBi = *Cultura Bíblica*. Segovia.

CuTe = *Cuadernos Teológicos*. Buenos Aires.

CyF = *Ciencia y Fe*. Buenos Aires.

DinS = *Dinámica Social*. Buenos Aires.

EphCar = *Ephemerides Carmeliticae*. Roma.

EphM = *Ephemerides Mariologicae*. Madrid.

EphTL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain.

EstBi = *Estudios Bíblicos*. Madrid.

Esp = *Esprit*. Paris.

EspB = *Espíritu*. Barcelona.

Est = *Estudios*. Madrid.

EstEc = *Estudios Eclesiásticos*. Madrid.

- EstM = *Estudios Marianos*. Madrid.
 Et = *Etudes*. Paris.
 EtF = *Etudes Franciscaines*. Paris.
 EX = *Ecclesiastica Xaveriana*. Bogotá.
 FHC = *Facultad de Humanidades y Ciencias*. Montevideo.
 Fil = *Filosofía*. Lisboa.
 FS = *Fomento Social*. Madrid.
 FyL = *Filosofía y Letras*. México.
 G = *Gregorianum*. Roma.
 GM = *Giornale di Metafisica*. Genova.
 HistJB = *Historisches Jahrbuch*. Freiburg.
 HTR = *Harvard Theological Review*. (The). Massachusetts.
 Hu = *Humanitas*. Tucumán.
 HyD = *Hechos y Dichos*. Zaragoza.
 Ia = *Iatria*. Buenos Aires.
 IyV = *Ideas y Valores*. Bogotá.
 JPs = *Journal de Psychologie*. Paris.
 LetV = *Lumière et Vie*. Saint Alban-Leyse. Savoie.
 LThPh = *Laval Théologique et Philosophique*. Québec.
 LV = *Lumen Vitae*. Bruxelles.
 Lu., *Lumen*. Vitoria.
 LVS = *Lumière et Vie Supplément biblique de Paroisse et Liturgie*. Abbaye de Saint-André.
 Man = *Manresa*. Barcelona.
 Mar = *Marianum*. Roma.
 MD = *Maison Dieu*. Paris.
 Mi = *Mind*. Oxford.
 MiCo = *Miscelánea Comillas*. Comillas.
 MonC = *Monte Carmelo*. (El). Burgos.
 MPer = *Mercurio Peruano*. Lima.
 MS = *Mundo Social*. Madrid. Zaragoza.
 MSch = *Modern Schoolman*. (The). Saint Louis.
 NEF = *Notas y Estudios de Filosofía*. Tucumán.
 NoPJ = *Notas de Pastoral Jocista*. Buenos Aires.
 NoT = *Norte*. Tucumán.
 NoVe = *Nova et Vetera*. Ginebra.
 NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*. Louvain.
 NSch = *New Scholasticism*. (The). Washington.
 Ori = *Oriente*. Madrid.
 PCat = *Pensée catholique*. (La). Paris.
 Ped = *Pédagogie*. Paris.
 Pen = *Pensamiento*. Madrid.
 Pens., *Pensiero* (II). Milano.
 Ph., *Philosophia*. Mendoza.
 PRMCL = *Periodica de re Morali, Canonica et Liturgica*. Roma.
 QLP = *Questions Liturgiques et Paroissiales*. (Les). Louvain.
 RAM = *Revue d'Ascétique et Mystique*. Toulouse.
 RAP = *Revue de l'Action populaire*. Paris.
 RasF = *Rassegna di Filosofia*. Roma.
 RasMI = *Rassegna mensile di Israel*. (La). Roma.
 RB = *Revue Biblique*. Paris.
 RBib = *Revista Bíblica*. Buenos Aires.
 RCF., *Revista cubana de filosofía*. Cuba.
 RCJS = *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*. Santa Fe.
 RCR = *Revue des Communautés Religieuses*. Louvain.
 RD = *Revista de Derecho*. Concepción. Chile.
 RDM = *Revue des Deux Mondes*. (La). Paris.
 RECb = *Revista Ecclesiastica Brasileira*. Rio de Janeiro.
 RechSR = *Recherches de Science Religieuse*. Paris.
 REDC = *Revista Española de Derecho Canónico*. Madrid.
 RET = *Revista Española de Teología*. Madrid.
 RFDCS = *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*. Buenos Aires.
 RFFH = *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades*. Córdoba.
 RFLP = *Revista de Filosofía*. La Plata.
 RFM = *Revista de Filosofía*. Madrid.
 RFNS = *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. Milano.
 RH = *Revista de Historia*. São Paulo.
 RHA = *Revista de Historia de América*. México.
 RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Louvain.
 RIE = *Revista Interamericana de Educación*. Bogotá.
 RIPH = *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles.

- RJ = *Revista Javeriana*. Bogotá.
 RL = *Revue Liberale*. (La). Paris.
 RLA = *Revista Litúrgica Argentina*.
 Buenos Aires.
 RMM = *Revue de Métaphysique et
 Morale*. Paris.
 RPar., *Revista de Parapsicología*.
 Buenos Aires.
 RPF = *Revista Portuguesa de Filo-
 sofia*. Braga.
 RPhL = *Revue Philosophique de
 Louvain*. Louvain.
 RSPT = *Revue des Sciences Philo-
 sophiques et Théologiques*. Paris.
 RSR = *Revue des Sciences Religieu-
 ses*. Strasbourg.
 RT = *Revue Thomiste*. Paris.
 RTAM = *Récherches de Théologie
 Ancienne et Médiéval*. Louvain.
 RTe = *Revista de Teología*. La Pla-
 ta. (Argentina).
 RThPh = *Revue de Théologie et de
 Philosophie*. Lausanne.
 RUNC., *Revista de la Universidad
 Nacional de Córdoba*. Argentina.
 RUO = *Revue de l'Université d'Ottawa*.
 Ottawa.
 RyF = *Razón y Fe*. Madrid.
 Sag = *Saggiatore*. (II). Torino.
 Sal = *Salesianum*. Torino.
 Salm = *Salmanticenses*. Salamanca.
 SeC = *Scuola Cattolica*. (La). Mi-
 lano.
 SeE = *Sciences Ecclésiastiques*.
 Montreal.
 Sch = *Scholastik*. Frankfurt.
 Sef = *Sefarad*. Madrid.
 SeSo = *Seelsorger*. (Der). Wien.
 So = *Sophia*. Padova.
 SS = *Serviço social*. São Paulo.
 ST = *Sal Terrae*. Santander.
 Stia = *Sapientia*. La Plata.
 StZ = *Stimmen der Zeit*. München.
 T = *Thought*. New York.
 Teo = *Teoresi*. Messina.
 Theo = *Theologica*. Braga.
 ThSt = *Theological Studies*. Woos-
 tock.
 TRo = *Table Ronde*. (La). Paris.
 Un = *Universidad*. Monterrey. Mé-
 xico.
 UNCo = *Universidad Nacional de
 Colombia*. Bogotá.
 Univ. = *Universitas*. Bogotá.
 UPBo = *Universidad Pontificia Bo-
 livariana*. Medellín.
 USF., *Universidad de Santa Fe*. Ar-
 gentina.
 VD = *Verbum Domini*. Roma.
 Ve = *Verbum*. Rio de Janeiro.
 VeV = *Verdade e Vida*. Recife.
 VoPe = *Vozes de Petrópolis*. Petró-
 polis.
 VSS = *Vie Spirituelle*. (La). Sup-
 plemento. Paris.
 VyL = *Virtud y Letras*. Manizales.
 VyV = *Verdad y Vida*. Madrid.
 WuW = *Wissenschaft und Weltbild*.
 Wien.
 ZKTh = *Zeitschrift für katolische
 ..theologie*. Innsbruck.

CLASIFICACIÓN POR MATERIAS

FILOSOFIA

I.—*Introducción a la Filosofía.*

- 1.—Conocimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
- 2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
- 3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
- 4.—Enseñanza y vulgarización.
- 5.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—*Lógica.*

- 1.—Lógica formal tradicional.
- 2.—Lógica, lógica matemática, metalógica.
- 3.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—*Crítica de las Ciencias.*

- 1.—Introducción: noción, valor.
- 2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.
- 3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
- 4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
- 5.—De las ciencias del espíritu.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—*Teoría del Conocimiento.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
- 3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
- 4.—Verdad y error: criterios.

- 5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.

- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Metafísica Ontológica.*

- 1.—Antropología: expresión.
- 2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales.
- 3.—Metafísica: acto y potencia, sustancia y accidente.
- 4.—Bien y mal.
- 5.—Principios del ser.
- 6.—Causas del ser.
- 7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Teodicea.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Conocimiento y existencia de Dios.
- 3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
- 4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—*Filosofía Natural.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
- 3.—Teoría científica: quanta, relatividad, cosmogonía.
- 4.—Psicobiología: vida, principio vital.
- 5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
- 6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—*Psicología.*

- 1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Psicología experimental: método, datos.
- 3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, intelección, volición.
- 4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
- 5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
- 6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.
- 7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
- 8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
- 9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
- 10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
- 11.—Psicología comparada: animal y humana.
- 12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—*Ética.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación con la teología moral.
- 2.—Ética general: sujeto, norma, objeto.
- 3.—Ética individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
- 4.—Ética social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—*Filosofía del Derecho.*

- 1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
- 2.—Persona: jurídica y moral.
- 3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—*Filosofía del Lenguaje.*

- 1.—Introducción: psicología lingüística.

2.—Naturaleza del lenguaje.

3.—Origen, evolución.

4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—*Filosofía del Arte.*

- 1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
- 2.—Objeto estético.
- 3.—Experiencia estética.
- 4.—Artes: pintura, escultura, música.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografías.

XIII.—*Sociología.*

- 1.—Introducción: método, relaciones con otras ciencias.
- 2.—Sociografía: estadísticas.
- 3.—Teorías y tendencias sociales: comunismo, liberalismo, doctrina social católica.
- 4.—Vida social: familia, clases sociales, profesión, plagas, sociología religiosa.
- 5.—Problemas del trabajo: agro, industria, comercio, salarios, huelgas.
- 6.—Acción social: educación, higiene, seguro social, prensa y difusión, cooperativas, vivienda.
- 7.—Organización social: profesionales, sindicatos, partidos políticos.
- 8.—Economía: producción —capital y trabajo (empresa)— distribución, consumo, impuestos, geografía económica.
- 9.—Problemas demográficos: natalidad, migraciones.
- 10.—Historia de la sociología.
- 11.—Actualidades: bibliografías, semanas sociales, congresos, documentos pontificios.

XIV.—*Filosofía de la Cultura.*

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.

- 3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.
- 4.—Historia de la cultura y culturas.
- 5.—Actualidades.

XV.—*Filosofía de la Historia.*

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Interpretaciones de la historia.
- 3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—*Filosofía de la Educación.*

- 1.—Introducción: noción, método, fines.
- 2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.
- 3.—Educación moral y religiosa.

- 4.—Educación social, nacional, civil.
- 5.—Educación física.
- 6.—Educación por edades.
- 7.—Educación escolar.
- 8.—Educadores.
- 9.—Historia: escuelas, métodos.
- 10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—*Historia de la Filosofía.*

- 1.—Griegos y romanos.
- 2.—Padres: siglos I-VII.
- 3.—Medievales: hasta el siglo XV.
- 4.—Renacimiento: siglo XVI.
- 5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
- 6.—Edad contemporánea: siglo XX.
- 7.—Filosofías orientales.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

TEOLOGIA

I.—*Teología Fundamental.*

- 1.—Introducción a la teología. Problemas de método.
- 2.—Filosofía de la religión. Psicología de la religión. Historia de las religiones.
- 3.—Revelación.
- 4.—Fe.
- 5.—Apologética de la Iglesia: Protestantes. Orientales separados.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

II.—*Teología dogmática.*

- 1.—Iglesia y Tradición.
- 2.—Dios Uno y Trino.
- 3.—Creación y elevación; angelología.
- 4.—Cristología; soteriología.
- 5.—Gracia y virtudes.
- 6.—Sacramentos.
- 7.—Teología de las realidades terrestres y escatología.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—*Mariología.*

- 1.—Teología.
- 2.—Historia.
- 3.—Aplicaciones.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografías.

IV.—*Teología moral.*

- 1.—Principios.
- 2.—Virtudes y preceptos.
- 3.—Sacramentos.
- 4.—Moral profesional.
- 5.—Historia.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Cánones.*

- 1.—Fuentes y principios.
- 2.—Personas físicas y morales.
- 3.—Cosas.
- 4.—Procesos.
- 5.—Delitos y penas.
- 6.—Historia.

- 7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Sagrada Escritura.*

- 1.—Introducción general y particulares. Historia de la exégesis.
- 2.—Textos originales y traducciones.
- 3.—Apócrifos y judaísmo.
- 4.—Exégesis y problemas del AT.
- 5.—Exégesis y problemas del NT.
- 6.—Vida de Cristo: infancia, vida pública (sermones, milagros...), pasión, etc. Otros personajes de la historia evangélica.
- 7.—San Pablo: vida, cartas.
- 8.—Teología bíblica.
- 9.—Ciencias auxiliares: historia, arqueología, geografía, filología.
- 10.—Biblia y vida: bibliografía, congresos, actualidades, experiencias.

VII.—Teología espiritual.

- 1.—Vida espiritual.
- 2.—Vida sacerdotal.
- 3.—Vida religiosa.
- 4.—Hagiografía.
- 5.—Historia de la espiritualidad.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.
- 7.—San Ignacio.

VIII.—*Historia.*

- 1.—Arqueología cristiana.
- 2.—Santos Padres.
- 3.—Herejías.
- 4.—Magisterios, concilios, símbolos.
- 5.—Teólogos medievales.
- 6.—Teólogos posteriores.
- 7.—Teólogos acatólicos.
- 8.—Teología de la historia.
- 9.—Actualidades: Congresos, bibliografía.

IX.—*Pastoral y Liturgia.*

- 1.—Generalidades.
- 2.—Organizaciones: AC., congregaciones marianas.
- 3.—Pastoral de la doctrina: catequética, predicación.
- 4.—Misiones: teoría y práctica.
- 5.—Pastoral parroquial.
- 6.—Ejercicios espirituales.
- 7.—Pastoral litúrgica: sacramentos, menos Euc. y Penit., paraliturgias.
- 8.—Santa Misa.
- 9.—Dirección espiritual: confesión, problemas vocacionales, pastoral especial con hombres, mujeres. Matrimonios.
- 10.—Psicología pastoral.
- 11.—Sociología religiosa.
- 12.—Arte sagrado: canto, arquitectura.
- 13.—Historia.
- 14.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

Fichero de Revistas Ibero - Americanas

(Publicadas en: España, Portugal, Méjico,
Centro y Sud - América)

FILOSOFIA

I. — INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

1

629. Pina, Ambr. de, *Teoría Augustiniana do Conhecimento*. Fil., II (1955), 111-116.

630. R. F., *El concepto de Filosofía*. RFM., XIV (1955), 389-392.

2

631. Cambón Suárez, S., *Sobre la religión de Unamuno*. BUSC, 63 (1955), 345-358.

3

632. Díez Blanco, Al. *Filósofos y científicos*. RFM., XIV (1955), 353-358.

633. Drudis Baldrich, R., *El problema de la relación entre Ciencia y Filosofía*. RFM., XIV (1955), 393-397.

III. — CRITICA DE LAS CIENCIAS

2

634. Muñoz, J., *Filosofía de la ciencia. La investigación científica ¿presupone principios filosóficos?* Pen., 11 (1955), 321-326.

635. Piñera Llera, H., *Algunas interpretaciones psicoanalíticas del arte*, RCF., 12 (1955), 5-12

4

636. García Tudurí, M., *Objetividad del conocimiento científico*. RCF., 12 (1955), 21-26.

V. — METAFISICA ONTOLOGICA

2

637. Oromí, O., *Una metafísica esencialista*. VyV., 13 (1955), 297-324.

638. Roig Gironella, J., *Investigación sobre los problemas que plantea a la moderna filosofía el ente de razón*. Pen., 11 (1955), 285-302.

639. Del Carmen, J., *Del deseo natural de ver a Dios*. Est., XI (1955), 47-54.

3

640. Garrigou - Lagrange, R., *Las nociones de substancia y de causa según el realismo tradicional*. Stia, X (1955), 182-187.

5

641. Hellín, J., *El principio de razón suficiente y la libertad*. Pen., 11 (1955), 303-320.

6

642. Garrigou - Lagrange, R., Cfr. ficha 640.

VI. — TEODICEA

2

643. Gomide, F. M., *Sobre o principio de causalidade da física*. Ve., 12 (1955), 373-382.

4

644. Mañero, S. "Libertad, gracia destino". RFM., XIV (1955), 383-388.

VII. — FILOSOFIA NATURAL

2

645. Muñoz, J., *La libertad de la ciencia*. RyF., 152 (1955), 57-70.

VIII. — PSICOLOGIA

2

646. Hellín, J., Cfr. ficha 641.

647. Amadou, R., *Qué es la Parapsicología?* RPar, I (1955), 3-9.

648. Musso, R., *Las etapas del proceso* ESP.RPar, I (1955), 23-32.

649. Price, H. H., *Parapsicología y Filosofía*. RPar, I (1955), 33-36.

650. Rhine, J. B., *Períodos en la Historia de la Parapsicología*. RPar, I (1955), 10-22.

9

651. Servadio, E., *Psicoanálisis y Parapsicología*. RPar, I (1955) 37-43.

652. Oñativia O. - David, P., *Apuntes para una psicología del comportamiento*. Hu., 6 (1955), 141-159.

IX. — ETICA

2

653. Rubert-C. J. M., *Fundamento constitutivo de la Moral*. VyV., 13 (1955), 265-269.

3

654. Upegui Acevedo, Ef. *El concepto tomista de la propiedad*. UPBo., XX (1955), 365-392.

4

655. Del Vecchio, G., *La unidad del espíritu humano como base de la comparación jurídica*. DinS, 59 (1955), 5-7.

Existen cientos tendencias uniformes en el desarrollo de los distintos pueblos, sin negar las singularidades.

656. Gundlach, G., *Comportamiento del cristiano ante el problema de la coexistencia*. FS, 40 (1955), 392-403.

657. Pimentel, M., *A Unidade do Direito no Pensamento de João Batista Vico*. VoPe, 13 (1955), 337-356.

658. Sciacca, M. F., *El derecho al saber y la libertad de su ejercicio*. CHA. XXIV (1955), 3-19.

XII. — FILOSOFIA DEL ARTE

1

659. Gomide, F. M., *A Função da Relação em Arte*. Vole, 13 (1955), 507-522.

XIII. — SOCIOLOGIA

5

650. Brugrara, M., *¿Decadencia del derecho de huelga?* FS, 40 (1955), 423-436.

661. Corts Grau, J., *Cara y Cruz de la técnica*. Arb, XXXI (1955), 232-243.

662. Iturriz, J., *El marco económico del salario*. FS., 10 (1955), 272-284.

6

663. Cadavid, J. - Barre-ra, E., *Vivienda económica*. UPBo., XX (1955), 393-430.

7

664. Brugarola, M., *Asociaciones católicas y Sindicatos*. FS., 10 (1955), 285-302.

665. Mouchet, C., *Las ideas sobre el municipio en el período hispano-indiano*. RFDGS, X (1955), 751-766.

8

666. Arín Ormazábal, de, *Productividad y "relaciones humanas" en la empresa*. FS, 40 (1955), 437-443.

667. Figueiredo, E. de, *Fundamentos de uma Economia Verdadeira*. VoPe, 13 (1955), 384-388.

9

668. Anónimo, *Las organizaciones de asistencia a los emigrantes*. FS, 40 (1955), 458-464.

669. Reguera Sevilla, J., *Hacia nuevas normas de emigración*. FS, 40 (1955), 404-422.

11

670. Rouzski, N., *El segundo Congreso de Escritores Soviéticos y sus consecuencias*. Ori., 5 (1955), 221-232.

671. Valle, F. del, *III Congreso Nacional de Trabajadores*. FS, 40 (1955), 444-457.

XVI. — FILOSOFIA DE LA EDUCACION

9

672. Moreno, J. H., *El caso de la educación nueva*. Stia, X (1955), 188-204.

XVII. — HISTORIA DE LA FILOSOFIA

1

673. Ribeiro Soares, L., *O primeiro Filósofo*. Fil., II (1955), 93-194.

2

674. Cambón Suárez, S., Cfr. ficha 631.

675. Caturelli, A., *Donoso Cortés y S. Agustín*. Hu., 6 (1955), 161-182.

676. Farré, L., *Sabiduría agustiniana*. Hu., 6 (1955), 51-109.

677. Pina, A., Cfr. ficha 629.

678. Sciacca, M. F., *Saint Agustín*. Hu., 6 (1955), 13-19.

3

679. Andrade, A. Al de, *Escolástica*. Fil., II (1955), 105-110.

680. Derisi, O. N., *El método, sentido y alcance de la investigación metafísica en M. Heidegger y S. Tomás*. Ang., XXXII (1955), 141-177.

681. Torelló, M., *El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV*. Pen., 11 (1955), 259-284.

682. Upegui Acevedo, Ef., Cfr. ficha 654.

683. Walz, Ang., *Analecta definleana*. Aug. XXXII (1955), 124-140; 220-252; 317-358.

4

684. Aranguren, J. L., *Calvino y la Filosofía*. RFM, XIV (1955), 397-399.

5

685. Rodríguez Aranda, L., *La recepción e influjo de la filosofía de Locke en España*. RFM., XIV (1955), 359-382.

6

686. Carmona, N. F., *La significación social del "Ser y el Tiempo" de Heidegger*. Univ. (1955), 15-24.

687. Carmona, N. F., *Génesis de una filosofía de moda: el existencialismo*. Univ. (1955), 55-62.

688. Derisi, O. N., *Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en Heidegger y Sto. Tomás (II)*. Stia, X (1955), 168-181.

689. Fantin, P. O., *O Existencialismo como Pensamento Filosófico*. VoPe., 13 (1955), 527-538.

8

690. Díez Alegría, J. M., *El primer congreso de filosofía en Portugal*. Pen., 11 (1955), 327-330.

TEOLOGIA

I — TEOLOGIA
FUNDAMENTAL

2

691. Bennett, J., *¿Existen pruebas de la revelación?* CuTe., 15 (1955), 17-32.

692. Leme, Lopes, F., *Teologia da Personalidade*. RECB., 15 (1955), 607-627.

5

693. Allen, E. L., *El principio protestante*. CuTe., 15 (1955), 43-50.

694. Minear, P. S., *La Iglesia ¿militante o triunfante?* CuTe., 15 (1955), 3-10.

6

695. Ospina, E., *La penetración del Protestantismo en la América Latina*. EX., V (1955), 49-70.

II. — TEOLOGIA DOGMATICA

1

696. Iturriz, J., *¿Laicismo de la Iglesia?* HyD., 241 (1955), 565-570.

697. Martín, R., *Identificación con Cristo*. RTe., 18 (1955), 34-40.

698. Orbe, A., *Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos*. EstEc., 29 (1955), 299-344.

699. Rau, E., *La Iglesia y el Estado*. RTe., 18 (1955), 13-33.

2

700. Abreu Rivero, R., *La suerte de los niños que mueren sin bautismo*. ST, XLIII (1955), 392-399.

Soluciones modernas al problema.

701. Garrido, M., *San Anselmo y el argumento de analogía en el misterio de la Trinidad*. VyV., 13 (1955), 349-361.

3

702. Del Carmen, Cfr. ficha 639.

4

703. Incháurraga, Pl., *La unidad psicológica de Cristo en la controversia Galtier-Parente*. Lu., III (1954), 215-239.

III. — MARILOGIA

1

704. Aperribay, Ber., *La encíclica "Ad Caeli Reginam" y la realice de María*. (Concl.) VyV., 13 (1955), 325-348.

705. Incháurraga, Pl., *La realeza de la Virgen María*. Lu., III (1954), 318-349.

706. Izquierdo, M., *Gracia inicial de María, según la mente de Suárez*. VyL., XIV (1955), 250-277.

707. Pourrat, P., *El dogma de Inmaculada Concepción*. Lu., IV (1955), 3-23.

2

708. Escudero, J., *Canisio por la Inmaculada*. MiCo., XXII (1954), 327-348.

709. González, E. R., *Fe implícita y controversias escolásticas en torno a la Inmaculada, Síntesis histórica*. MiCo., XXIII (1955), 157-261.

710. Gordillo, M., *La realeza de la Santísima Virgen en la Iconografía y en la Doctrina del Oriente Bizantino*. Ori., 5 (1955), 209-220.

711. Guix, J. M., *La Inmaculada y la Corona de Aragón en la Baja Edad Media* (Siglos XIII-XV) MiCo., XXII (1954), 193-326.

712. Lesmes Frías, *Antigüedad de la Fiesta de la Inmaculada Concepción en las Iglesias de España*. Dos estudios inéditos del P. Lesmes Frías S. I. MiCo., XXII (1954), 27-88.

713. Sotillo, R., *El Culto de la Virgen Santísima en la Liturgia Hispano-Visigótica-Mozárabe*. MiCo., XXII (1954), 89-192.

714. Velásquez, F., *La Inmaculada Madre de Dios*. EX., V (1955), 13-27.

715. Vergara, J., *La Maternidad espiritual en el Magisterio de los Sumos Pontífices*. EX., V (1955), 27-49.

3

716. Gómez Moreno, M., *La Inmaculada en la escultura española*. MiCo., XXIII (1955), 375-392.

IV. — TEOLOGIA MORAL

1

717. Sciacca, M. F., *Los principios de la moral según Rosmini*. Aug., 1 (1956), 363-378.

4

718. Da Silva, C., *Deontología Médica segundo Pío XII*. Vo-Pe., 13 (1955), 449-490.

719. Mariana, M., *El hombre de negocios y la moral*. FS., 10 (1955), 263-271.

720. Trotta, R., *El profesional católico frente a la ley del divorcio*. RTe., 18 (1955), 41-61.

721. Zalba, M., *Psicocirugía y Moral*. EstEc., 29 (1955), 345-358.

V. — DERECHO CANONICO

2

722. Bernárdez Cantón, Alb., *Reseña de Derecho del Estado*

sobre materias eclesiásticas. REDC., (1955), 419-436.

723. Echeverría, L. de., *El Convenio para la provisión de beneficios no consistoriales*. Lu., IV (1955), 224-238.

724. Echeverría, L. de., *La diócesis-priorato de las Ordenes Militares*. Salm., 2 (1955), 299-349.

725. U ser o s, M., *Aspectos eclesiológico-canónicos del problema del laicado cristiano*. REDC., X (1955), 609-646.

3

726. Amo, L. del., *Los matrimonios civiles y el delito de bigamia*. REDC., (1955), 287-324.

707. Folguera, J., *Le statu clericali ut impedimentum matrimoniale in primaeva Ecclesia Hispaniae*. REDC., X (1955), 647-666.

728. Morán, S. A., *La sagrada predicación*. REDC., X (1955), 551-582.

6

729. Losada Cosme, R., *La unificación interna del Derecho y las colecciones anteriores a Graciano*. REDC., X (1955), 353-382.

7

730. Bonet Muixi, M., *Reseña jurídico-canónica*. REDC., X (1955), 667-672.

731. Ferreira, A. - Peina-dora, A., *El discurso del Padre Santo a los médicos, sobre el parto sin dolor*. REDC., X (1955), 695-710.

VI. — SAGRADA ESCRITURA

1

732. Hoyos, de, *Sobre las decisiones de la Comisión Bíblica*. RBib., 17 (1955), 113-116.

733. Maeso, D. G., *¿En qué lengua se escribió el Evangelio...?* CuBi., 12 (1955), 296-306.

734. Miller, At., *De los diversos sentidos de la Escritura* (cont.) RBib., 17 (1955), 81-83.

4

735. Ayuso, T., *El Salterio latino en la actualidad*. Sef., XV (1955), 395-419.

5

736. Balagué, M., *Presencia histórica del Verbo*. CuBi., 12 (1955), 207-217.

Prólogo de S. Juan.

737. Boismard, M. E., *Qumrân y los escritos de S. Juan*. CuBi., 12 (1955), 250-264.

738. Craviotti, J. B., *La Visitación de la Sma. Virgen*. RBib., 17 (1955), 84-88.

739. Fernández, J., *Jesús, pan y vida*. Cubi., 12 (1955) 216-224.

740. Franquesa, P., *El concepto de vida sobrenatural en San Juan*. CuBi., 12 (1955), 241-249.

741. Fuchs, J., *El amor de Dios en la Epístola 1 de S. Juan*. CuBi., 12 (1955), 238-241.

742. Fuster, R., *Luz y tinieblas*. CuBi., 12 (1955), 282-287.

743. Melús, F. L., *Características del Evangelio de S. Juan*. CuBi., 12 (1955), 288-296.

744. Nieto, E. M., *Introducción a la lectura del 4 Evangelio*. CuBi., 12 (1955), 193-206.

745. Pérez, G., *El primado de S. Pedro en Jn. 21, 15-17*. CuBi., 12 (1955), 229-237.

746. Planas, F., *Jesús, judío y la samaritana*. CuBi., 12 (1955), 225-229.

747. Salafranca, S. G., *"Agape" en S. Juan 17, 26*. CuBi., 12 (1955), 272-282.

748. Villapadierna, C. de, *Teología del amor en S. Juan*. CuBi., 12 (1955), 265-271.

749. Wikenhauser, Al., *Las Instrucciones que Cristo Resucitado dió, según los Hechos de los Ap. 1, 3*. RBib., 17 (1955). 117-122.

7

750. Baracaldo, Ric., *La Gloria de Dios según S. Pablo*. VyL., XIV (1955), 115-121.

8

751. Baracaldo, R., *La Gloria de Dios en el desarrollo histórico del plan salvístico*. VyL., XIV (1955), 239-249.

752. Bläser, P., *Actitud de Jesús frente al divorcio*. RBib., 17, (1955), 78-80.

9

753. Alonso Schökel, L. M., *Israel, ¿cultura mediterránea?* RyF, 152 (1955), 16-26.

754. Alonso Schökel, L., *En el país de la Biblia: montañas y religión*. RJ, XLIII (1955), 258-264.

10

755. Arnaldich, L., *Boletín de Sda. Escritura. Los estudios bíblicos en España desde 1900 hasta 1955*. Salm., 2 (1955), 426-471; 707-762.

Precede una completa y sintética noticia del movimiento bíblico español en estos 55 años.

756. Le Frois, B., *El Verbo Encarnado y la palabra escrita de Dios*. RBib., 17 (1955), 75-77.

757. Millás Vallicrosa, J. M., *Probable influencia de la poesía bíblica en la de Fray Luis de León*. Sef., XV (1955), 261-286.

758. Priori, A., *Los salmos en la vida de Jesús*. RBib., 17 (1955), 89-91.

VII. — TEOLOGIA ESPIRITUAL

1

759. Alonso, J., *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Loadicea* (Apoc. 3, 14 MiCa., XXII (1955), 263-326.

760. Arbeloa, Ag., *"Mysterium doloris"*. Lu., IV (1955), 239-248.

Hacia una teología cristiana de la enfermedad.

761. Daniel, De la I., *La estética de los místicos*. MonC., 63 (1955), 287-310.

762. Estevan Peris, V. J., *Ascesis de la personalidad*. Man. 27 (1956), 263-265.

763. Granero, J. M., *San Antonio el Grande y los demonios*. Man. 27 (1955), 195-230.

Interpretación ascética y psicológica de las tentaciones.

764. López-Ibor, J. J., *Experiencia ansiosa y vocación religiosa*. CHA., XXIV (1955), 190-199.

4

765. Hornedo, R. M., de, *Asistencia espiritual de San Fco. de Borja a Doña Juana la Loca*. RyF, 152 (1955), 163-176.

5

766. Eulogio de la V., del C., *El texto crítico del "Cántico Espiritual"*. MonC, 63 (1955), 245-256.

767. José María de la C., *El P. Quiroga: una vida, una obra, un proceso*. MonC, 63 (1955), 257-286.

7

768. Torres, B., *Aspectos de la espiritualidad de Costa y Llobera*. Man., 27 (1955), 243-256.

769. Iriarte, L., *Loyola o la asimilación de una época*. Man., 27 (1956), 231-242.

770. Ossa Bezanilla, M., *El respeto a Dios en los Ejercicios de San Ignacio*. Man., 27 (1955) 257-262.

VIII. — HISTORIA

2

771. Lima, de H., *Um esbôco de filosofia religiosa: o "De vera re-*

ligione" de Santo Agostinho. Ve., 12 (1955), 349-360.

5

772. Garrido, M., Cfr. ficha 701.

6

773. Izquierdo, M., Cfr., ficha 706.

774. Ortiz de Urbina, I., *En zigzag por la teología moderna*. RyF, 152 (1955), 9-15.

775. Sciacca, M. F., Cfr., ficha 717.

7

776. Alonso, J. M., *Csmología y Antropología cristiana de Karl Barth*. RET 15 (1955), 459-488.

9

777. Domínguez del Val, U., *Cuatro años de bibliografía Patristica española*. RET., 15 (1955), 399-444.

IX. — PASTORAL Y LITURGIA

3

778. O'Farrel J., *Predicación y parroquia viviente*. NoPJ., 9 (1955), 13-22.

779. — Ríos, R. F., *Kierkegaard y el predicador*. CuTe., 15 (1955), 11-16.

780. Trusso, A. - Ramondetti, M., *Mentalidad obrera y predicación evangélica*. NoPJ., 9 (1955), 23-29.

6

781. Ossa Bezanilla, M., Cfr. ficha 770.

782. Andrade, R. O. de, *Sociología e Apostolado*. REcB., 13 (1955), 545-563.

12

783. Mojica J. F., *O cristianismo na Arte Teatral*. REcB., 15 (1955), 564-572.

SELECCION DE REVISTAS

(Publicadas en Europa y Norte América)

FILOSOFIA

I — INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

2

784. Viana de F., *El "empirismo filosófico"*. Ang., XXXII (1955), 264-273.

3

785. Lloyd A. C., *The Logical Form of Law Statements*. Mi, LXIV (1955), 312-318.

786. Weyl, H., *Connaissance scientifique et réflexion philosophique*. RThPh., V (1955), 161-178.

4

787. Thomas, L. H., *Philosophic Doubt*. Mi LXIV (1955), 333-341.

II. — LOGICA

2

788. Feys, R., *Les traités récentes de logique formalisés*. RPhL, 53 (1955), 383-401.

789. Grize, J. B., *Un nouveau calcul de déduction dû à B. Fitch*. RPhL, 53 (1955), 328-367.

III. — CRITICA DE LAS CIENCIAS

2

790. Finetti, B. de, *Expérience et théorie dans l'élaboration d'une*

doctrine scientifique. RMM, 60 (1955), 264-286.

IV. — TEORIA DEL CONOCIMIENTO

2

791. Schmidt W., *Judgment and Predication in a Realistic Philosophy*. NSch, XXIX (1955), 318-326.

V. — METAFISICA ONTO- LOGICA

1

792. Ferrater - Mora, J., *Philosophie et architecture*. RMM, 60 (1955), 251-263.

792. Salman, D. H. *Psychopathologie et antropologie existentielle*. RSPT, XXXIX (1955), 413-421.

3

793. Antonelli, M. T. *Indicazioni teoretiche rosminiane: il problema moderno dell'unità dell'esperienza e dell'essere* GM, X (1955), 545-562.

794. Nicolás, M. J., *"Bonum diffusivum sui"*. RT., LV (1955), 363-376.

6

795. Hanson, N. R., *Causal Chains*. Mi, XLIV (1955), 289-311.

VI. — TEODICEA

2

796. Sciacca, M., *La disputa sull'ateismo*. CdV., X (1955), 426-432.

VII. — FILOSOFIA NATURAL

1

797. Weyl, H., Cfr. ficha 786.

3

798. Abelé, J., *Einstein et la théorie de la Relativité*. Et, 286 (1955), 23-35.

799. Majorana, Q., *Intorno a una nuova ipotesi cosmogonica, ossia: Un'insospettata relazione tra le due più grandi forze della nature*. So XXIII (1955) 274-280.

800. Sudre, R., *La qualité des nombres*. RDM, 15 (1955), 530-536.

5

801. Bosio, G., *Rinvigoriri la vecchiaia*. CiCat., 106-III (1955), 373-383.

802. Bosio, G., *Pagina di biologia: il mistero delle migrazioni*. CiCat., 107-II (1955), 144-156.

VIII. — PSICOLOGIA

1

803. Remplein, H., *Der Ganzheitsgedanke in der Psychologie*. WuW, 8 (1955), 196-205.

3

804. Pinckaers, S., *La structure de l'acte humain suivant S. Thomas* RT., LV (1955), 393-412.

805. Solari, G., *Il Nous aristotelico e le sue interpretazioni*. So, XXIII (1955), 281-288.

8

806. Salman, D. H., Cfr., ficha 792.

IX. — ETICA

1

807. — Hall, E. W., *Practical Reason(s) and the Deadlock in Ethics*. Mi, LXIV (1955), 319-332.

808. Mayer, Ch., *Essai d'une morale relativiste, naturelle et rationnelle*. RL, 11 (1955), 4-43.

Respuesta a las críticas suscitadas por la obra del autor: *La Morale de l'avenir*.

809. Singer, M. G., *Generalization in Ethics*. Mi, LXIV (1955), 361-375.

2

810. Hollenbach, J. M., *Das moralische Urteil beim Kunde*. StZ. 156 (1955), 279-289.

4

811. Guzzetti, G. B., *Morale a pena detentiva*. ScC, LXXXIII (1955), 257-276.

812. March, H., *Zur Sexualethik* StZ. 156 (1955), 289-301.

813. Pütz, Th., *Ethik und Politik*. WuW., 8 (1955), 165-173.

X. — FILOSOFIA DEL DERECHO

1

814. Van Overbeke, P. M., *Saint. Thomas et le Droit*. RT, LV (1955), 519-564.

XIII. — SOCIOLOGIA

3

815. Brucculeri, A., *Il comunismo nemico del contadino* CiCat., 106-III (1955), 620-628.

816. Cottier, M. M., *Sur la notion marxiste de solidarité*. NoVe., 30 (1955), 161-167.

817. Domenach, J. M., *Les intellectuels et le communisme*. Esp, XXIII (1955), 1200-1214.

818. Messineo, A., *Lo spirito di Ginevra e la mano tesa*. CiCat., 106-III (1955), 569-578.

819. Stolypine, A., *L'âge critique du Bolchevisme*. RDM, 14 (1955), 209-219.

5

820. Chambre, H., *Les causes du freinage dans l'agriculture soviétique*. Esp, XXII (1955), 1165-1199.

8

821. De Marco, A., *Proprietà capitalistica, imprenditrice e lavoratrice*. CiCat., 106-III (1955), 360-372.

9

822. Bauer, R., *Emigration italiana*. Esp., 23 (1955), 1519-1526.

11

823. De Marco, A., *Dall' inchiesta sulla disoccupazione alla schema di sviluppo dell'occupazione o del reddito*. CiCat., 106-III (1955), 155-168.

XV. — FILOSOFIA DE LA HISTORIA

2

824. Piganiol, A., *Qu'est-ce l'Histoire?* RMM, 60 (1955), 225-247.

825. Schultze, B., *Il senso della storia nel pensiero russo*. CiCat., 106-III (1955), 384-395.

XVII. — HISTORIA DE LA FILOSOFIA

1

826. Boussoulas, N., *Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique Héraclite*. RMM, 60 (1955), 287-298.

827. Brunner, F., *Le conflict des tendances aristotéliennes et platoniciennes au moyen âge*. RThPh., V (1955), 179-192.

828. Roure, M. L., *La logica di Rosmini in confronto alla logica aristotelica*. GM., X (1955), 671-676.

828. Verbecke, G., *La théorie aristotélienne de l'intellect d'après*

théophraste. RPhL, 53 (1955), 368-382.

3

829. Pelzer, A., *Note sur les autographes de saint Thomas d'Aquin à la Bibliothèque Vaticane*. RPhL, 53 (1955), 321-327.

830. Van Steenberghen, F., *La lecture et l'étude de saint Thomas, Réflexions et conseils*. RPhL, 53 (1955), 301-320.

5

831. Acetti, G., *La filosofia rosminiana del diritto e della politica*. RFNS, XLVII (1955), 530-576.

831a. Antonelli, M. T. Cfr., ficha 793.

832. Capone Braga, G., *Rosmini e l'ontologismo* GM, X (1955), 563-584.

833. Córvez, M., *La place de Dieu dans l'Ontologie de M. Heidegger*. RT., LV (1955), 377-392.

834. Franchi, A., *Rosmini critico di Hegel*. GM, X (1955), 597-611.

835. Gemelli, A., *La genesi religiosa della filosofia di Antonio Rosmini*. RFNS, XLVII (1955), 310-320.

836. Mancini, L., *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*. RFNS, XLVII (1955), 464-530.

837. Olgiatti, F., *Antonio Rosmini e la filosofia classica*. RFNS, XLVII (1955), 330-403.

838. Piemontese, F., *Il pensiero estetico di Antonio Rosmini*. GM, X (1955), 739-793.

839. Psinetti, B., *"Civiltà Cattolica" e la filosofia rosminiana*. RFNS, XLVII (1955), 404-440.

840. Sciacca, M. F., *Le problème de l'origine des idées et l'objectivité de la connaissance chez Rosmini*, RMM, 60 (1955), 299-305.

841. Sciacca, M. F., *I principii della metafisica rosminiana*. GM, X (1955), 697-721.

842. Schiavo, C., *La "Logica" del Rosmini e la "Grammar of Assent" del Newman*. GM, X (1955), 677-696.

843. Severino, E., *L'innatismo rosminiano*. RFNS, XLVII (1955) 441-463.

6

844. Alluntis, F., *The Philosophical Mythology of Miguel de Unamuno*. NSch, XXIX (1955), 278-317.

845. Bauwere, Y. N. de, *Coups de sonde dans la philosophie anglaise contemporaine*. RPhL, 3 (1955), 402-419.

846. Bortolaso, E., *La filosofia di Gabriel Marcel*. CiCat., 106-III (1955), 45-55.

847. Cottier, M., *Le Philosophie de la Praxis*. RT LV (1955), 502-614.

848. David, M. *Phénoménologie et histoire religieuse. Remarques psychologiques*. JPs., 52 (1955), 384-391.

849. Gagnebin, S., *Hommage à Edouard Le Roy*. RThPh V (1955), 202-217.

850. Oggioni, G. - Biffi, E., *Il IV Congresso Internazionale Tomista*. ScC., LXXXIII (1955), 390-396.

851. Ottaviano, C., *Cose de pazzi, ovvero; Benedetto Croce, l'idolo degli italiani sciocchi* So, XXIII (1955), 329-340.

852. Pétrement, S., *Sur le religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de S. Weil)*, RMM, 60 (1955), 306-330.

853. Sérant, P., *Merleau-Ponty et Raymond Aron*. RDM, 13 (1955), 117-127.

853. Viana, de F., Cfr. ficha 784.

TEOLOGIA

I. — TEOLOGIA
FUNDAMENTAL

2

854. Silva, S., *Traces of Human Sacrifice in Kanara*. Anth., 50 (1955), 577-592.

3

355. Marcozzi, V., *Il Miracolo*. ScC, LXXXIII (1955), 277-311.

4

856. Grail, A. - Luquet, R., *L'acte de foi*. LetV., 23 (1955), 9-44.

Cómo el acto de fe bíblico se fué limitando a la adhesión intelectual.

857. Liege, M., *L'Eglise, milieu de la foi chrétienne*. LetV., 23 (1955), 45-68.

5

858. Gorge, D., *Dans le sillage du "Mouvement d'Oxford" (Une campagne de tracts)* PCat., 38 (1955), 59-70.

859. Sciamannini, R., *Le note nella Chiesa*. CdV., X (1955), 389-404.

II. — TEOLOGIA DOGMATICA

1

860. Ogiermann, H., *Der metaphysische Satz der Kausalität*. Sch, XXX (1955), 344-371.

2

861. McKian, J. D., *What Man May Know of the Angels: Some Suggestion of the Angelic Doctor..* NSch, XXIX (1955), 259-277.

862. Pusineri, G., *Ordine naturale e ordine soprannaturale.* CdV., X (1955), 533-551.

5

863. Chéné, Jr., *Le Sémipélagianisme du midi de la Gaule, d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin.* RechSR., 43 (1955), 321-341.

864. Daniélou, J., *Espoirs humaines et espérance chrétienne.* Et., 287 (1955), 145-155.

865. Wallach, L. *Alcuin on Virtus and Vices.* HTR., 48 (1955), 175-195.

III. — MARIOLOGIA

1

866. Capelle, B., *L'Assomption de Marie et la Rédemption.* QLP., 36 (1955), 169-177.

867. Gallus, T., *Quaestiones de Protoevangelio in Bulla "Munificentissimus Deus"* (In Constitutionem Apostolicam "Munificentissimus Deus" commentarii, 2). Mar, XVII (1955), 305-331.

868. Leurent, B., *La consécration de Marie a Dieu.* RAM III (1955), 226-248.

869. Most, W. G., *De Corredemptione et Regalitate in Epistola Encyclica "Ad Caeli Reginam".* Mar, XVII (1955), 354-368.

2

870. Barón, R., *La pensée mariale de Hugues de Saint-Victor.* RAM, XXXI (1955), 249-271.

871. Bauducco, F. M., *Mattia Scheeben insigne mariologo dell'età moderna.* CiCat, 106-III (1955), 508-518.

872. Congar, Y., *Marie et l'Eglise: perspective médiévale.* RSPT. XXXIX (1955), 408-412.

873. Galot, J., *Aux origines de la foi en l'Assomption.* NRTh, 87 (1955), 631-636.

874. Pelster, F., *Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Grossen.* Sch. XXX (1955), 388-401.

875. Unger, D. I., *Christ and his Mother in God's eternal according to F. W. Faber.* Mar, XVII (1955), 369-391.

876. Vincenti, M., *San Lorenzo de Brindisi de fronte alla "Ineffabilis Deus" et alla "Fulgens Corona".* Mar, XVII (1955), 332-353.

3

877. Quadrio G., *La Mediazione sociale di Maria Santissima nel magistero di Pio XI.* Sal., XVII (1955), 472-493.

IV. — TEOLOGIA MORAL

1

878. Häring, B. et Vereecke, L., *La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori.* NRTh, 87 (1955), 673-692.

3

879. Soleri, G., *Proprietà e Stato.* CdV., X (1955), 433-454.

V. — DERECHO CANONICO

1

880. Ledwolorz, A., *De potestate Superiorum OFM dispensandi a Legibus Constitutionum Generalium Ordinis.* Anton., XXX (1955), 245-256.

2

881. Alvarez - Menéndez, S., *Il Diritto Concordatario e le attuali correnti dottrinali.* Ang., XXXII (1955), 257-263.

882. Bertrams, W., *De voto castitatis clericorum saecularium*. PRMCL, XLIV, (1955), 139-174.

883. Gil, N., *Bibliographia de institutis saecularibus*. CpR. XXXIV (1955), 193-199.

884. Huot, M., *Bonorum temporalium apud religiosos administratio ordinaria et extraordinaria*. CpR, XXXIV (1955), 175-192.

3

885. Bender, L., *Impedimentorum matrimonialium mutatio vel suspensio*. MEC., LXXX (1955), 473-485.

886. Bender, L., *Infideles et exercitium indirectum potestatis ecclesiasticae*. MEC., LXXX (1955), 638-653.

887. Bigador, R., *De forma extraordinaria celebrationis matrimonii casus singularis*. MEC., LXXX (1955), 449-472.

888. Huizing, P., *De auctoritate Ordinarium Locorum in Missa paroeciali propaganda*. PRMCL, XLIV (1955), 175-195.

889. Jombart, E., *L'existence dans l'Eglise du pouvoir administratif et du pouvoir judiciaire*. RDC., V (1955), 330-335.

890. Mayr, J., *Der Computus ecclesiasticus*. ZKTh., 77 (1955), 301-330.

891. Ranher, K., *Ueber den Ablass*. StZ., 156 (1955), 343-353.

892. Sabattani, A., *"Gradus remotior trahit ad se propinquiorem"* improbanda huius principii applicatio. MEC. LXXX (1955), 485-491.

893. Schmidt, H., *Adnotationes: Decretum generale de rubricis ad simpliciores formas redigendis*. PRMCL, XLIV (1955), 329-332.

4

894. Noubel, J. F., *La suspenso "ex informata conscientia" des canons 2186-2194*. RDC., V (1955), 307-329.

6

895. Bartoccetti, V., *In Centenario Instructionis Austriacae Cardinalis Rauscher RDC.*, V. (1955), 241-268; 353-389.

896. De Clercq, Ch., *La législation religieuse franque depuis l'avènement de Louis le Pieux jusqu'aux Fausses Décrétales*. RDC., V (1955) 269-306; 390-429. VI (1956) 145-162.

VI. — SAGRADA ESCRITURA

1

897. Maier, A., *Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie*. Sch. XXX (1955), 321-343.

898. Penna, A., *Andrea di S. Vittore: il suo commento a Giona*. Bib., 36 (1955), 305-331.

3

899. Fitzmyer, J., *The Qumrân Scrolls, the Ebionites and Their Literature*. ThSt., XVI (1955), 335-372.

900. Milik, J. C., *Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumrân*. RB., 62 (1955), 398-406.

4

901. Brunec, M., *De sensu "signi" in Is. 7,14*. VD., 33 (1955), 257-266; 321-330.

902. Carmignac, J., *Les Kittin dans la "Guerre des fils de Lumière contre les fils de ténèbres"*. NRTh., 87 (1955), 737-748.

903. Cazelles, H., *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*. RB., 62 (1955), 321-364.

904. Danielou, J., *Les quatre visages de Job*. Et., 286 (1955), 145-156.

905. Lambert, G., *Il n'y aura plus jamais de déluge (Genèse, XI, 11) (suite)*. NRTh. 87 (1955), 693-724.

906. Rose, A., *La psalme 44: son interprétation chrétienne* QLP., 36 (1955), 178-189.

907. Yadin, Y., *Some Aspects of the Strategy of Ahab and David* (I Kings 20, II Sam. 11) Bib., 36 (1955), 332-351.

5

908. Braun, F. M., *La Feme vêtue de Soleil* (Apoc. XII) RT, LV (1955), 639-669.

909. Cerfaux L., *Les sources scripturaires de Mt. 11*, 25-30. EphTL., XXXI (1955), 331-342.

910. Gallus, T., *De primatu infallibilitatis ex Mt. 16*, 13-18 eruendo. VD., 33 (1955), 209-214.

911. Lio, E., *Alcune "Postillae" sui Vangeli nei rapporti con Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle e la "Summa Fratris Alexandri"*. Anton., XXX (1955), 257-313.

912. Masson, Ch., *La reconstitution du Collège des Douze*. RThPh. V (1955), 193-201.

913. Potterie, de la I., *De interpunctione et interpretatione Jo. 1, 3-4*. VD., 33 (1955), 193-208.

914. Russell, H. G., *Which was written, Luke or Acts?* HTR, 48 (1955), 167-174.

915. Spicq, C., *L'agape de 1 Cor. 13. Un exemple de contribution de la sémantique à l'exégèse néo-testamentaire*. EphTL., XXXI (1955), 357-370.

916. Vaganay, L., *Autour de la question synoptique*. EphTL., XXXI (1955), 343-357.

6

917. Hamman, A., *La prière de Jésus*. BVCh., 10 (1955), 7-21.

918. Johnson, Sh. S., *Paul and the Manual of Discipline*. HTR., 48 (1955), 157-165.

7

919. Dupont, J., *Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains*. RB., 62 (1955), 365-397.

920. Wimmer, A., *Trostworte des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessalonich* (1 Th. 4, 13-17). Bib., 36 (1955), 273-286.

8

921. Benoit, P., *La foi dans les Evangiles synoptiques*. LetV., 22 (1955), 45-64.

922. Boismard, M. E., *La foi selon S. Paul*. LetV., 22 (1955), 65-90.

923. Delcor, M., *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân*. NRTh, 87 (1955), 614-630.

924. Dreyfus, F., *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, RSPT, XXXIX (1955), 361-387.

925. Gelin, A., *La foi dans l'Ancien Testament*. LetV., 22 (1955), 7-18.

926. Mollet, D., *La foi dans le quatrième Evangile*. LetV., 22 (1955), 91-107.

9

927. Duplacy, J., *La foi dans le judaïsme*. LetV. 22 (1955), 19-44.

928. Mittwoch, A., *Tribute and land-tax in Seleucid Judaea*. Bib., 36 (1955), 352-361.

929. Philippson, L., *L'idea del Talmudismo*. RasMI. XXI (1955), 313-322.

10

930. Bouyer, L., *Les psaumes dans la prière chrétienne*. BVCh., 10 (1955), 22-35.

931. Duesberg, H., *La Bible dans la liturgie baptismale*. VBCh., 10 (1955), 36-50.

932. Louvel, Fr., *Les processions dans la Bible*. MD, 43 (1955), 5-29.

VII. — TEOLOGIA ESPIRITUAL

1

933. Lauras, A., *L'obéissance dans l'Eglise*. Chr, 7 (1955), 428-432.

934. N. N., *Par l'Eucharistie au renouveau de la vie religieuse* RCR., XXVII (1955), 177-182.

935. Zander, L., *Le pèlerinage*. MD, 36 (1955), 96-104.

3

936. Giuliani, M., *Nuit et lumière de l'obéissance*. Chr, 7 (1955), 349-368.

937. Guillet, J., *L'obéissance de Jésus-Christ*. Chr, 7 (1955), 298-314.

938. Gutiérrez, A., *De manifestatione conscientiae et directione spirituali in Religione*. CpR, XXXIV (1955), 153-174.

939. Mogenet, H., *Les Jeunes n'hésitent pas devant l'obéissance religieuse*. Chr, 7 (1955), 413-423.

940. Pairault, C., *L'obéissant tient-il parole?* Chr, 7 (1955), 388-405.

941. Sciamannini, R., *La nozione del peccato originale in A. Rosmini*. CdV., X (1955), 520-532.

942. Tandonnet, R., *L'obéissance religieuse obéissance parfaite*. Chr, 7 (1955), 332-348.

943. Thomas, J., *Méditation d'un supérieur*. Chr, 7 (1955), 373-387.

4

944. Cornet, B., *Le "De reverentia Corporis Domini", exhortation et lettre de S. François*. EtF., VI (1955), 65-91.

945. Mondrone, D., *Da umile proletario a stella di meravigliosa bellezza*. San Gregorio Maiella: 1755-1955. CiCat. 106-III (1955), 606-619.

5

946. Baron, R., *Hugues de Saint-Victor est-il l'Auteur d'un commentaire de la Règle de Saint Augustin*. RechSR., 43 (1955), 342-360.

947. Bernard - Maître, H., *Bourdalone, directeur de conscience*. RAM, XXXI (1955), 272-296.

948. Cognet, L., *La direction de conscience à Port-Royal*. VSS, 34 (1955), 289-305.

949. Daniélou, J., *La spiritualité des Pères grecs, d'après les recherches récentes*. Chr, 7 (1955), 424-427.

950. Dumeige, G., *La genèse de l'obéissance ignatienne*. Chr, 7 (1955), 314-331.

951. Holstein, H., *Les "deux esprits" dans la règle de la communauté essénienne du désert de Juda*. RAM, XXXI (1955), 297-303.

952. Noya, I., *Note pour une histoire de la direction spirituelle*. VSS, 34 (1955), 251-277.

953. Rouët, de Journal, M. J., *Le père spirituel aux premiers temps de la Russie chrétienne*. VSS 34 (1955), 277-289.

954. Teresa, G. di S., *Vita fratrum del Sancto Monte Carmelo P. Nicola Calciuri*. O. C. (†1466). EphCar., VI (1955), 241-531.

6

955. Blanchard, P., *Réactions contemporaines devant la confession*. LV., 10 (1955), 311-335.

956. Broutin, P., *Histoire et tradition postorales*. NRT h, 87 (1955), 725-736.

957. Carré, A. M., *Le prêtre et les époux*. VSS, 34 (1955), 328-332.

958. Dalmais, I. H., *Note sur la sociologie des processions. (Cortège, parade, procession)*. MD, 36 (1955), 37-43.

959. De Coninck, L., *Problèmes d'apostolat* NRTh, 87 (1955), 749-751.

960. Doncoeur, P., *Sens humain de la procession*. MD, 36 (1955), 29-37.

961. Firkel, E., *Neurosebehandlung praktizierender Christen....?* (II). SeSo., 25 (1955), 525-529.

962. Hofinger, J., *L'évangélisation par la célébration des fêtes liturgiques. Point de vue missionnaire*. LV, 10 (1955), 261-280.

963. Houtard, Fr., *Faut-il abandonner la paroisse dans la ville moderne?* NRTh., 87 (1955), 602-613.

964. Journet, Ch., *L'Eglise, Epouse du Christ*. NoVe., 30 (1955), 231-236.

965. Martimort, A. G., *Pastorale liturgique des malades*. QLP., 36 (1955), 231-244.

966. Mondrone, D., *La sorte di sant'ignazio e il vero suo messaggio agli uomini*. CiCat, 106-III (1955), 113-127.

967. Monjardet, R., *Sur l'éducation spirituelle des enfants dans la famille*. VSS, 34 (1955), 340-363.

968. Thurian, M., *La cure d'âme dans la tradition réformée*. VSS, 34 (1955), 320-328.

969. W. v. H., *Hilfe für das Missionsland Wien*. SeSo., 25 (1955), 517-525.

VIII. — HISTORIA

1

970. Penna, A., Cfr. ficha 898.

971. Stenzel, A., *Cyprian und die "Taufe im Namen Iesu"*. Sch. XXX (1955), 372-387.

3

972. Eijl, van E., *L'interprétation de la Bulle de Pie V portant condamnation de Baius*. RHE., 50 (1955), 499-542.

973. Landgraf, A. M., *Zur Lehre des Gilbert Porreta*. ZKTh., 77 (1955), 331-337.

974. Rouquette, R., *Réhabilitation du jansénisme?* Et., 286 (1955), 3-22.

4

975. Diepen, H. M., *Les douze anathématismes au Concile d'Éphèse et jusqu'en 519*. RT., LV (1955), 300-338.

976. Kelly, G., *Pope Pius XII and the Principle of Totality*. ThSt., XVI (1955), 373-396.

977. Lefevre, F., *Théologie de l'histoire*. RUO, 25 (1955), 308-329.

5

978. Pellegrino, M., *Il II Congresso Internazionale di Studi Patristici*. ScC., LXXXIII (1955), 397-400.

IX. — PASTORAL Y LITURGIA

1

979. Berto, V. A., *Le latin dans la liturgie*. PCat., 38 (1955), 71-77.

980. Jungmann, J. A., *Liturgie et histoire du salut*. LV., 10 (1955), 281-288.

981. Jungmann, J. A., *Lebendige Liturgie*. StZ., 156 (1955), 321-331.

982. Romita, F., *Natura e limiti del canto delle donne in Chiesa*. MEc., LXXX (1955), 511-526.

3

983. Ranwez, P., *Catéchèse et liturgie*. LV., 10 (1955), 289-298.

7

984. Martimort, A. G., *Les diverses formes de procession dans la liturgie*. MD., 36 (1955), 43-74.

985. Rousseau, O., *La descente aux enfers dans la cadre des liturgies chrétiennes*. MD., 36 (1955) 104-124.

8

986. Cuva, A., *La semplificazione delle rubriche*. Sal., XVII (1955), 419-471.

9

987. Oesterle, G. *De preparatione sponsorum ad matrimonium celebrandum a pastoribus adhibenda. Notae ad doctrinam expositam*. MEc., LXXX (1955), 629-637.

12

988. Gelineau, J., *Les chants de procession* MD., 36 (1955), 74. 96.

LIBROS RECIBIDOS

Editorial Poblet - Buenos Aires

ISMAEL QUILES, S.J., *Mi ideal de Santidad*. 3ª edición (12,5 x 17,7 cms.; 179 págs.), Buenos Aires, 1955.

Editorial Peuser - Buenos Aires

JOSEPH VOGT, *Constantino el Grande y su siglo*. Trad. de Sergio Belaieff. (15,5 x 23 cms.; 315 págs.). Buenos Aires, 1956.

Instituto Judío-Argentino - Buenos Aires

MARTIN BUBER, *En la encrucijada*. Tres conferencias sobre el Judaísmo. (13 x 17,5 cms.; 91 págs.). Sociedad Hebrea Argentina. Buenos Aires, 1955.

Editorial Carlos Lohlé - Buenos Aires

RÉGIS JOLIVET, *Tratado de Filosofía, II: Psicología*. Versión castellana de la 5ª edición francesa por Leandro de Sesma. (14,5 x 22,5 cms.; 645 págs.). Buenos Aires, 1956.

Unión de Editores Latinos (UDEL). - Buenos Aires

VICENTE D. SIERRA, *Historia de la Argentina*. T. I: Introducción. Conquista y población. 1492-1600. (18 x 26,5 cms.; 618 págs.) Buenos Aires, 1956.

Stanford University - U. S. A.

ROBERT A. HORN, *Grops and the Constitution*. (15,2 x 23 cms.; IX + 187 págs). Stanford University Publications. University Series History, Economics, and Political Science. Volume XII, Stanford (California, U.S.A.). 1956.

The Marquette University Press - U. S. A.

GERARD SMITH, S. J., Ph., D., *The Truth that Frees*. Colecc. "The Aquinas Lecture, 1956". (11,5 x 16 cms.; 79 págs.). Milwaukee, 1956.

Editorial Jus - México

DANIEL OLMEDO, S. J., *La Iglesia Católica en el mundo greco-romano*. Manual de Historia de la Iglesia. Volumen I. 2ª edición. (16 x 23 cms.; XV-362 págs.). Bogotá, 1953.

Unlversidad Javerlana - Bogotá (Colombia)

ALVARO RIVERA CONCHA, *La presunción ante el derecho civil y el derecho canónico* (5,7 x 23 cms; 107 págs.). Bogotá, 1953.

JOSE FRANCISCO ABELLO GARCIA, C. M. F., *Naturaleza del instinto*. (16,3 x 23,7 cms.; 94 págs.). Bogotá, 1955.

J. IVAN CADAVID G., Pbro., *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo en Colombia*. Evolución político-religiosa de nuestros dos partidos 1837-1955 (14,5 x 21 cms.; X-213 págs.). Bogotá, 1955.

Unlversidad Central de Venezuela

Fray ALFONSO BRICEÑO, *Disputaciones Metafísicas* (1638). Texto traducido del original latino, con una introducción por el Dr. Juan David García Bacca. (16 x 23,2 cms.; 206 págs.). Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Caracas, 1955.

Universidad Central - Caracas (Venezuela)

(VARIOS AUTORES), *Historia de la cultura en Venezuela*. Tomo I. Ciclo de Conferencias organizado por la Facultad de Humanidades y Educación. Caracas (Venezuela), 1955.

Editorial Herder - Barcelona

ARTHUR MICHAEL LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*. Desde el punto de vista de formación de las escuelas. (12 x 19,7 cms.; 253 págs.). Barcelona, 1956.

LUDWIG EISENHOFER, *Compendio de Liturgia Católica*. Versión española de la 4ª edición alemana. (14,2 x 22 cms.; 319 págs.). Barcelona, 1956.

JOSEF DE VRIES, *Logica cui praemittitur introductio in Philosophiam* (24 x 16 cms.; 182 págs.). Barcelona, 1952.

—*Crítica*. (24 x 16 cms.; 210 págs.). Barcelona, 1954.

Editorial "Hechos y Dichos" - Zaragoza

RICARDO GARCIA-VILLOSALDA, S. J., *Ignacio de Loyola*. Un español al servicio del Pontificado. Primera edición del Centenario patrocinada por los Ayuntamientos de Guipúzcoa (17 x 24 cms.; 563 + 9 págs.). Zaragoza (España), 1956.

Editorial Verdad y Vida - Madrid

JOSE M^a RUBET y CANDAU, *Fundamento constitutivo de la moral*. El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos. Obra galardonada con el premio Menéndez Pelayo 1952 del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (16,5 x 24 cms.; 216 págs.). Madrid, 1956.

Longmans, Green & Co. Ltd. - Londres

BERNARD LEEMING, S. J., *Principles of Sacramental Theology*. (13,6 x 21,5 cms.; LVIII-690 págs.). Londres (Inglaterra), 1955.

Editorial Herder - Alemania

RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XIII, Fazikel 3. Herausgegeben von Alfred Wikenhauser. (15 x 23,5 cms.; XX + 220 págs.). Freiburg i. Br., 1953.

Dr. TEODOR RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien*. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes. (15,5 x 23,2 cms.; X + 117 págs.). Freiburg i. Gr., 1949.

GEORG SIEGMUND, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. (16,5 x 23,4 cms.; 445 págs.; 2ª edición). Freiburg i. Br., 1950.

JOHANNES HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*. I. Band: Altertum und Mittelalter. II. Band: Neuzeit und Gegenwart (15 x 22,5 cms.; XVI-476 y XVII-641 págs.). Freiburg i. Br., 1955.

AUGUST BRUNNER, *Die Grundfragen der Philosophie*. Ein systematischer Aufbau. 3. Auflage (11 x 17,6 cms.; XVI + 314). Freiburg i. B., 1949.

AUGUST BRUNNER, S. J., *Die Religion*. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtliche Grundlage. (15 x 22,7 cms.; 390 págs.). Freiburg i. Br., 1956.

WALTER BRUGGER, S. J., *Philosophisches Wörterbuch*. 5. Auflage. (11,5 x 19 cms.; XL + 503 págs.). Freiburg i. Br., 1955.

WILHELM HEINEN, *Fehlformen des Liebestrebens in moral-psychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung*. (14,5 x 22,5 cms.; XVI + 526 págs.). Freiburg i. Br., 1954.

Franz Xaver ARNOLD und Balthasar FISCHER, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*. Kerygmatische Fragen. 2. Auflage (15 x 22,7 cms.; XLV + 395 págs.). Freiburg i. Br., 1953.

BERNARD POSCHMANN, *Busse und letzte Ölung*. (Faszikel 3, Band IV.: Sakramente und Eschatologie. Handbuch der Dogmengeschichte, herausgegeben von M. Schmaus, J. Geiselman, H. Rahner). (18 x 26 cms.; XII + 138 págs.). Freiburg i. Br., 1951.

HUGO RAHNER, S. J., *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*. Mit 16 Bildtafeln. (14x 22,5 cms.; XXIV-648 págs.). Freiburg, i. Br., 1956.

Editorial Herder - Viena (Austria)

FRIEDRICH QUATEMBER, S. J., *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*. Mit einer kritischen Voruntersuchung über die Person des Klemens und sein Werk, den Pädagogus. (16,7x 23,6 cms.; XII + 164 págs.) Viena (Austria). 1946.

ALBERT MITTERER, *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen*. Nach dem Weltbild des heiligen Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Mit 17 Abbildungen. (15,7x 22,8 cms.; 240 págs.).

ALBERT MITTERER, *Dogma und Biologie der Heiligen Familie*. Nach dem Weltbild des heiligen Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. Mit 7 Abbildungen. (15x 23 cms.; 224 págs.). Viena (Austria) 1952.

JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, S. J., *Katechetik*. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung. Zweite Auflage. (14,3x 22,4 cms.; VII + 325 págs.). Viena (Austria), 1955.

Faculté de Théologie - Lyon (Francia)

HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 34. (14x 22,5 cms.; 287 págs.). Aubier. Éditions Montaigne. Paris, 1956.

GASTON FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 35. (14x 22,5 cms.; 367 págs.). Aubier. Éditions Montaigne. Paris, 1956.

De los autores

JUAN LLAMBIAS de AZEVEDO, *El pensamiento del Derecho y del Estado en la antigüedad*. Desde Homero hasta Platón. (15,2x 23 cms.; 400 págs.). Librería Jurídica. Valerio Abeledo, Editor. Buenos Aires, 1956.

Pbro. Dr. AMERICO A. TONDA, *Don Félix Frías*. El Secretario del General Lavalle. Su etapa boliviana (1841-1843). (16x 22,7 cms.; 284 págs.). Ediciones Argentina Cristiana. Córdoba, 1956.

Esta revista se terminó de imprimir
el 21 de Enero de 1957, en los
Talleres Gráficos "Verdad" S.R.L.
Senillosa 1535 — Buenos Aires

Suscripción anual:

- Argentina: m\$n. 80.—
- Exterior: \$ USA. 3.50



FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1378

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY

